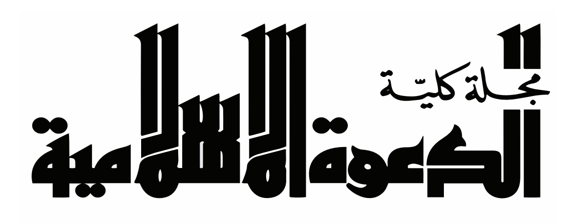
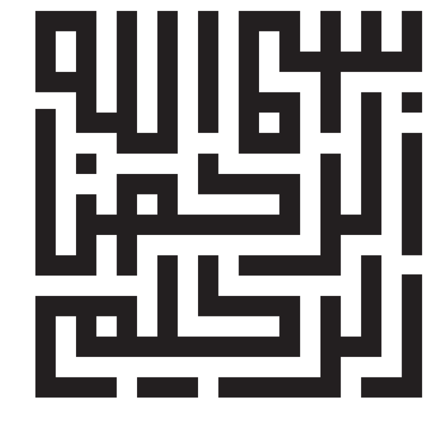
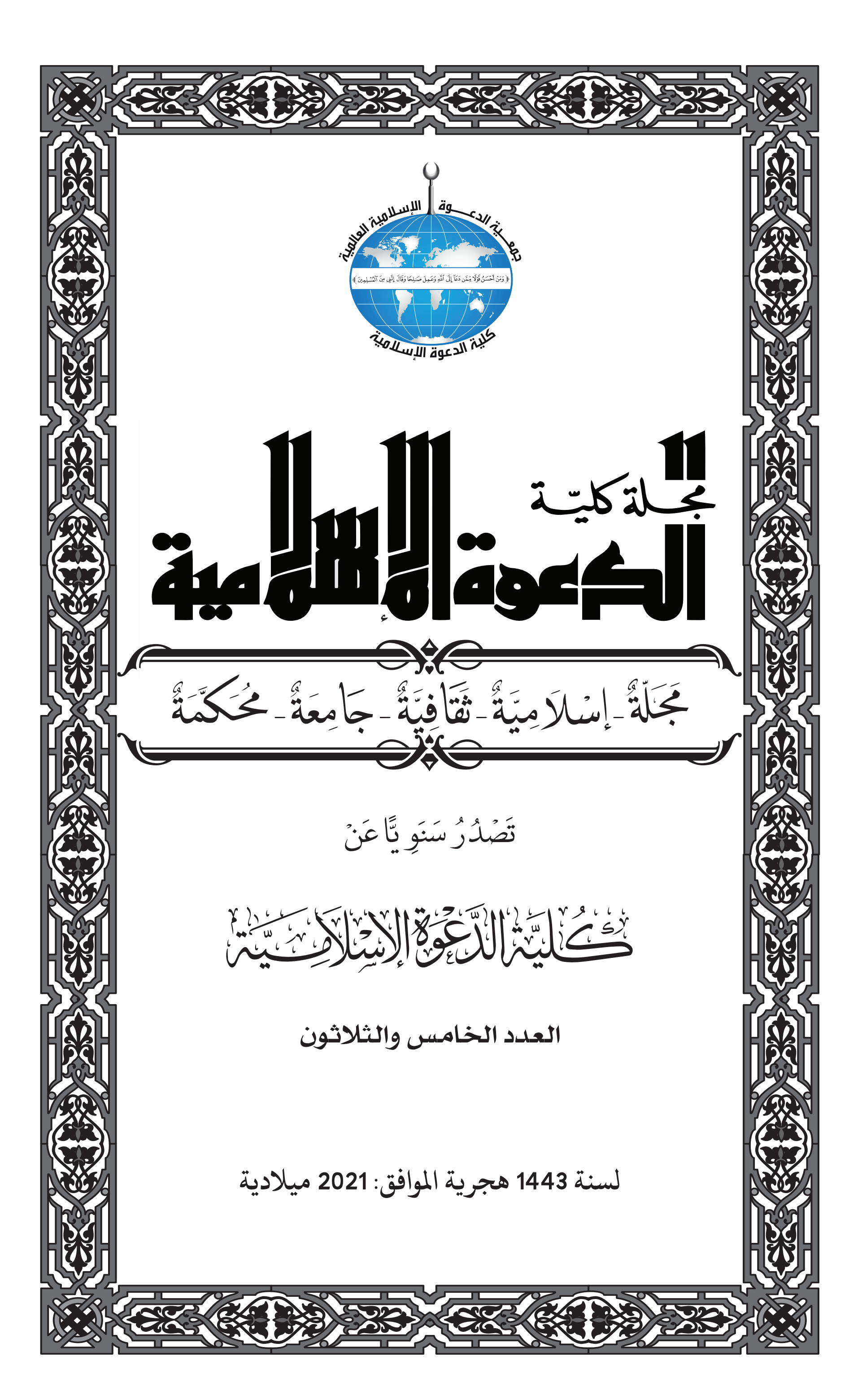

مجلة كلية
الدعوة الإسلامية





جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
كلية الدعوة الإسلامية
مجلة كلية الدعوة الإسلامية
مجلّة - إسلاميّة - ثقافيّة - جامعة - محكَّمة
تصدر سنويًا عن
كليّة الدّعوة الإسلاميّة
العدد الخامس والثلاثون
لسنة 1443 هجرية الموافق: 2021 ميلادية

المقالات والدراسات المنشورة
في المجلة تعبّر عن آراء أصحابها،
والمجلة ترحب بمناقشة تلك الآراء وإثرائها.

كلية الدعوة الإسلامية

طرابلس - ليبيا

رقم الإيداع: 136 / 2022

دار الكتب الوطنية - بنغازي

ص ب: 71771- بريد مصور (فاكس): 4800167 - هاتف: 4800059
البريد الإلكتروني: bulletin@uic.edu.ly

ثمن النسخة: عشرة دنانير ليبية أو ما يعادلها



جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
كلية الدعوة الإسلامية

المحتويات

• الافتتاحية...التحرير 9

❖ **الدراسات الإسلامية**

• تطهير المجتمع الإسلامي من آثار الجاهلية في النكاح
ولواحقه من خلال سورة البقرة .... د. أحمد عبد الرحمن مفتاح 13

• معاني لفظ اللسان في آي القرآن .... أ. خالد محمد كارة 46

• توجيه الآيات المتشابهة بين التكرار
والتصريف .... د. زكية عبد الله أحمد امعيقل 101

• تنوع لفظ الكتاب في القرآن ومعانيه .. د. أبو بكر محمد أبو سوير 161

• أساليب التدريس الفعالة
دراسة استنباطية في النص القرآني .. د. مصطفى محمد عبد الله حديد 188

• دفاع الإمام ابن عبد البر عن أحاديث
من طريق الإمام مالك أعلّها الإمام مسلم في كتاب التمييز
المنهج عند الإمامين والترجيح.... د. خميس عبد الله نصر الناجح 202

• شبهة التكفير في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب
ومدى براءته منه .... د. فتحي عبد الرحمن محمد عطية الحوفي 259

• الملكة الفقهية - ماهيتها ومنشؤها وأهميتها ... أ. طلال سليمان حدُّود 323

• أساليب إدارة الأوقاف الإسلامية بين الماضي والحاضر
وتطلعات المستقبل نظرية عامة.......... د. محمد أحمد ملكة 352

• دار الإسلام ودار الحرب بين الموروث الماضي
ومقتضيات المستقبل .... د. أحمد مختار لوح 384

❖ الدراسات اللّغوية والأدبية

• علاقة القراءات القرآنية بالعلوم العربية ..... د. الصادق الخازمي 413

• صور من بلاغة الإيجاز والإطناب القرآني
في مخاطبة المؤمنين والكافرين ..... د. محمد علي سليم البحباح 435

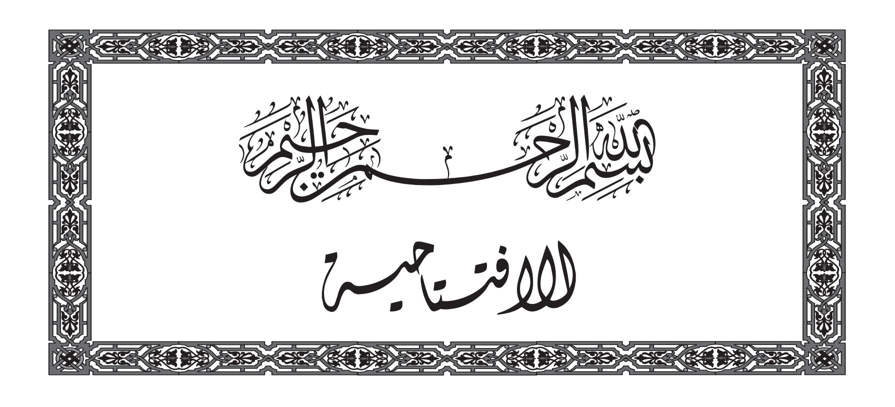
• الشواهد اللغوية في شعر الفرزدق همام بن غالب
عرض ودراسة .... د. الصديق مسعود علي مسعود 479

• مسائل أوردها الفقيه عمر بن عيسى الهرمي
لمن بصنعاء من النحويين .... د. صالح محمد الشريف 524

• أشكال تغير الدلالة بالمصاحبة اللغوية
في شعر إبراهيم أحمد مقري .... د. أمين يهوذا 539

❖ الدراسات العامة

• الصناعة والتجارة بإفريقية في العهد الموحدي
(554 - 625 هـ/ 1159 - 1227 م) .. د. أحمد مسعود عبد الله مسعود 575





الحمد لله الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسان مالم يعلم، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فتتوالى الأيام والسنون، ويطلُّ علينا بعد كل سنة عدد من أعداد مجلة كلية الدعوة الإسلامية الرائدة في مجالها، المحافظة على مستواها العلمي منذ خمس وثلاثين سنة، بنشر العلوم الإسلامية والعربية الخادمة لكتاب الله العزيز.

تستمر هذه المجلة حافلة بالبحوث المحكمة القيمة، المفيدة، المنبثقة من الهدي القرآني، والهدي النبوي الشريف مصداقا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾[1] ليسعدوا في الدنيا والآخرة ،باتباعهم للهدي القرآني والنبوي والعمل بهما.

إنّ كلية الدعوة الإسلامية حريصة على نشر العلم والمعرفة بين طلاب العلم والباحثين، على نطاق واسع، وحريصة أيضًا على الموضوعات المفيدة، المنضبطة بالمنهج العلمي السليم، وذلك ما يقف عليه القارئ في هذا العدد،

(1) سورة الإسراء الآية: 9.

وفي غيره من أعداد هذه المجلة.

وقد أصبحت -بفضل الله تعالىٰ - وبجهود الباحثين نافذة مُشْرَعَة علىٰ كثير من القضايا والمسائل المهمة في حياة المسلمين، يُسهم في إعدادها بُحاث من داخل ليبيا وخارجها، وكلها تهدف إلىٰ تحقيق أهداف هذه المجلة في الدعوة إلىٰ دين الإسلام، وبيان محاسنه ومحاسن لغة القرآن العظيم التي نزل بها.

إنّ المطلع علىٰ أعداد هذه المجلة يجدها في كل مرة حافلة بعنوانات وموضوعات جديدة تعالج القضايا المهمة التي يحتاجها المسلم في حياته، وهي تتسم بالجدّة والتنوع، والإفادة منها.

إنّ هذه المجلة تهدف من وراء هذا التنوع إلىٰ ترغيب القراء في الاستفادة منها، والتزوّد بزاد وافر من العلم، والثقافة الإسلامية والعربية.

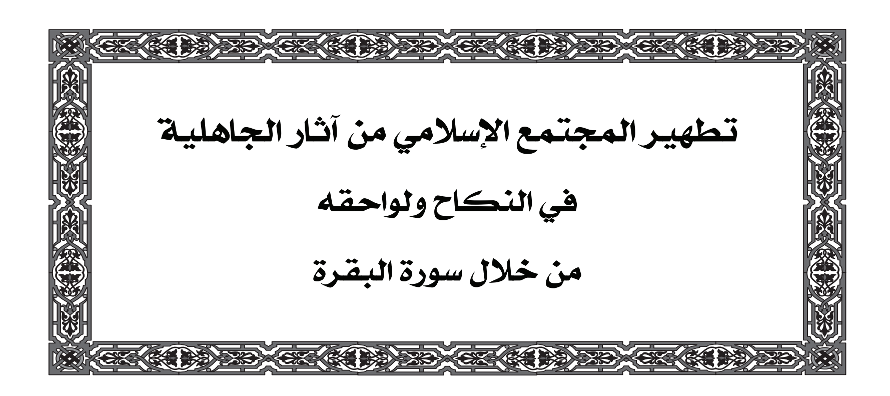
ومن ثمّ فإنه يسرّ هيئة التحرير أن تقدم إلىٰ قرائها الكرام العدد الخامس والثلاثين، الذي جاء مليئاً بالأبحاث القرآنية المفيدة، التي تعالج قضايا مختلفة تهم المسلمين عامة، والباحثين في التفسير الموضوعي علىٰ وجه الخصوص، وذلك للاستفادة منها، والاقتداء بها بصفة أنها أمثلة تطبيقية لدراسة هذا النوع من التفسير القرآني، ألا وهو التفسير الموضوعي، للمصطلح القرآني، وللموضوع القرآني؛ للوقوف علىٰ هدايات القرآن المختلفة.

وهيئة التحرير إذ تقدم هذا العدد فإنها تدعو الباحثين للاستفادة من بحوثه المتنوعة، والكتابة إليها بأبحاثهم القيمة والجديدة المفيدة.

والله سبحانه وتعالىٰ نسأل أن يكون كل ما كتب فيها في موازين حسنات أصحابها والحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله وسلم وبارك علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم.

رئيس هيئة التحرير


الدراسات الإسلامية



تطهير المجتمع الإسلامي من آثار الجاهلية
في النكاح ولواحقه
من خلال سورة البقرة

د. أحمد عبد الرحمن مفتاح
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس - ليبيا

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد، فقد بُعث النبي -صلىٰ الله عليه وسلم-، والعرب في جاهلية جهلاء وضلالة عمياء، فقد كانوا قبل مبعثه -صلىٰ الله عليه وسلم- في جَوْر عن قصد السبيل، وأخذ علىٰ غير هدىٰ، في اعتقاداتهم وعباداتهم وأخلاقهم، ونظم حياتهم، إلىٰ أن تداركهم الله برحمة منه، فأرسل فيهم رسولًا من أنفسهم، يعرفون نسبه وأمره، أخرجهم من الظلمات إلىٰ النور بإذن ربه، وهداهم إلىٰ صراط العزيز الحميد.

ولما كان الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها، وكانت أغراضه ومقاصده مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة، نزلت سورة البقرة بجملة من الأحكام المشروعة؛ لإصلاح ما اختل من الأحوال والنظم في الجاهلية[1]، فقد كان المسلمون أيامئذ قريبي عهد بشرك وجاهلية، وكانوا بعد مبعثه - صلىٰ الله

(1) ينظر: أصول النظام الاجتماعي للطاهر ابن عاشور ص 285.

عليه وسلم- علىٰ ما كانوا عليه في الجاهلية في المناكحات والطلاق والميراث إلىٰ أن نقلوا عنه إلىٰ غيره بالشريعة الغراء المباركة، فأراد الله أن يبعدهم عما قد يجدّد فيهم أخلاقاً أوشكوا أن ينسوها(1).

لقد كان اعتناء الشريعة الإسلامية بأمر النكاح من أسمىٰ مقاصدها؛ لأنّ النكاح أصل نظام العائلة، فمنه تتكوّن الأمومة، والأبوّة، والبنوّة، ومنه تتكون الأخوّة، وما دونها من صور العصبة، فكانت الأحكام التي شرعت لنظام العائلة أعدل الأحكام، وأوثقها، وأجلّها، فانتظام أمر العائلات في الأمة أساس حضارتها وانتظام جامعتها(2)؛ لذلك كان من مُهِمِّ سياسة الشريعة للمسلمين التباعد بهم عن كل ما يُسْتَرْوَحُ منه أن يذكّرهم بما كانوا يألفونه من عادات وأعراف ونظم جاهلية؛ قصد أن تصير أخلاق الإسلام ملكاتٍ فيهم(3)، روي عن سعيد بن جبير أنه قال: «بعث الله محمدا -صلىٰ الله عليه وسلم- والناس علىٰ أمر جاهليتهم إلىٰ أن يؤمروا بشيء أو ينهوا عنه، وإلا فهم علىٰ ما كانوا عليه من أمر جاهليتهم»(4).

والمتتبع لآي التشريع الأسري في سورة البقرة يلحظ بوضوح ضبط نظام النكاح في الإسلام وتشريفه والعناية به واعتباره أساسا للفضائل والمحامد؛ كي يزداد حرمة وتفضيلا ووقارا في النفوس، ويستقرّ أمره علىٰ الوفاق والإلف وبناء الأسرة وتكوين النسل(5)، ولذلك كان تعلق كثير من أحكام السورة وتوجيهاتها وتشريعاتها بصيانته وحفظه مما يشوبه ويعلق به من آثار الجاهلية وعوائدها، وربطه بمقاصد إصلاحية عظيمة، إيذانا بتحول عظيم في حياة الأمة المسلمة بدءا من نشأتها وتكويتها وانتهاء بما يصلح أحوالها ومستقبلها، ففي نيف ومائة آية من السورة نرىٰ فنًّا جديدًا من المعاني، مهمته رسم نظام العمل للمؤمنين، وتفصيل

(1) ينظر: التحرير والتنوير156/18.
(2) ينظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور ص430.
(3) ينظر: التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور 156/18.
(4) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص 2/3 والموسوعة الفقهية الكويتية عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت 3 /18.
(5) ينظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور ص434.

الواجب والحرام والحلال لهم في شتىٰ مناحي الحياة، في شأن الفرد، وفي شأن الأسرة، وفي شأن الأمة بيانًا مؤتنفًا تارة، وجوابًا عن سؤال تارة أخرىٰ، متناولًا في جملته عشرات من شعب الأحكام[1] التي تنتظم به الحياة علىٰ أكمل الوجوه وأعدلها وأسماها، وقد حاولت في هذا البحث المتواضع تتّبع آيات التشريع الأسري الواردة في سورة البقرة، والنظر فيها نظرة موضوعية؛ للوقوف علىٰ ما فيها من مقاصد وهدايات سامية، وآداب حكيمة تنفع المؤمنين، مستعينًا بعد الله - سبحانه وتعالىٰ- في ذلك بالاستكثار من تلاوة السورة، والتأمل في آياتها والتمعن في مقاصدها، وبما تيسّرت لي مطالعته وقراءته من كتب التفسير، وعلوم القرآن وغيرها، وقد جعلت عنوان البحث :**تطهير المجتمع الإسلامي من آثار الجاهلية في النكاح ولواحقه من خلال سورة البقرة**، فجاء البحث علىٰ إيجازه منبها علىٰ حقائق عظيمة ومقاصد جليلة اشتملت عليها هذه السورة المباركة، أسأل الله - عز وجل - أن أكون قد وفقت في بيان ما قصدت إليه.

أهمية البحث: تظهر أهمية هذا البحث في الآتي:

1- إبراز العلاقة بين مقاصد الشريعة والقرآن الكريم في جوانب الحياة المختلفة، وبيان مدىٰ ارتباط مقاصد القرآن وأغراضه بأحوال المجتمع.

2- بيان اعتناء الشريعة الإسلامية بأمر النكاح وتشريفه والعناية به، واعتباره أساسا للفضائل والمحامد.

3- بيان ملاءمة التشريعات الأسرية في الإسلام لخصائص الفطرة الإنسانية وحاجاتها ومقوماتها.

4- إبراز بعض مقاصد سورة البقرة وبيان أغراضها.

5- إظهار أهمية التفسير الموضوعي وإبراز مكانته في تدبر القرآن والوقوف علىٰ مقاصده.

(1) ينظر: النبأ العظيم لمحمد دراز ص 243.

دوافع البحث:

1. الاستكثار من أزمان تلاوة القرآن، وجمع الفكر على تدبره وتعقل معانيه.
2. الوقوف على عظمة سورة البقرة، والاطلاع على بعض مقاصدها وهداياتها في جانب التشريع الأسري.
3. بيان سعي الشريعة الإسلامية لكمال الإنسان، وضبط نظامه الاجتماعي وتصرفاته في مختلف أحواله وعصوره، على وجه يعصم من التفاسد والتهالك.
4. إظهار بعض الأوضاع الاجتماعية المنحرفة في النكاح ولواحقه قبل الإسلام، وبيان جهد القرآن وطرائقه في معالجتها وتقويمها.
5. لفت الانتباه إلى ما في كتب التفسير من درر وفوائد، وبيان جهود علمائنا في فهم القرآن وتدبره.

إشكالية البحث:

لما كان من مقاصد سورة البقرة إثبات سمو هذا الدين على ما سبقه من الأديان، وعلو هديه وأصول تطهيره النفوس، وبيان شرائعه لأتباعه وإصلاح مجتمعهم، قام البحث على الإشكالية الآتية وتشوّف للإجابة عنها.

ما دور سورة البقرة في إصلاح النظام الاجتماعي للفرد والأسرة؟ وما مظاهر ذلك الإصلاح؟ وهل وافقت تشريعات الإسلام خصائص الفطرة الإنسانية وحاجاتها ومقوماتها، وكانت كافية لضبط نظام الإنسان الاجتماعي وتصرفاته في مختلف أحواله وعصوره؟ وهل للتفسير الموضوعي أهمية في فهم مقاصد القرآن وتدبر آياته، والوقوف على أسراره وهداياته؟

حدود البحث:

اتخذ البحث من آيات التشريع الأسري الواردة في سورة البقرة ومقاصدها مجالا للدراسة والبحث، وقد اقتصرت فيه على دراسة تلك الآيات دراسة موضوعية، وبيان تشريعات الإسلام وبعض مقاصده فيها.

منهج البحث:

اعتمدت في الدراسة على عدة مناهج حاولت من خلالها دراسة آيات التشريع الأسري في السورة دراسة موضوعية، والوقوف على بعض مقاصدها وأغراضها، والكشف عن بعض أسرارها وحقائقها وهذه المناهج هي: المنهج النقلي، والوصفي، والاستقرائي، والمقارن، والاستنباطي.

تقسيم البحث:

رتّبت هذا البحث على مقدمة، ومطلبين وخاتمة، وثبت للمصادر والمراجع تناولت في المقدمة أهمية الموضوع ودوافع اختياره، والإشكالية التي بني عليها، وحدود دراسته، ومنهجه وتقسيمه، ثم خصّصت المطلب الأول للحديث عن مظالم الجاهلية وانحرافاتها في النكاح ولواحقه، وجعلت المطلب الآخر لبيان ملاءمة التشريعات الأسرية في الإسلام وموافقتها لخصائص الفطرة وحاجاتها ومقوماتها،،وفي الخاتمة ذكرت أهم النتائج التي توصلت إليها وألحقت بالبحث ثبتا بالمصادر والمراجع، وقد حاولت المقاربة في الطول بين مطالب البحث إلا أن طبيعة الموضوعات حالت دون ذلك، فجاء بعضها أطول من بعض، وإنني إذ أقوم بهذا العمل فإنني أسأل الله - عز وجل - أن يجعله عملاً صالحاً، ولوجهه خالصاً إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المطلب الأول- صور من انحرافات الجاهلية في النكاح ولواحقه

لمّا كانت تشريعات الجاهلية ونظمها الاجتماعية قائمة على الأهواء غير مستندة إلى حق أو عدل وكان ذلك مما تختلّ به الحالة الاجتماعية ويفضي بالمجتمعات إلى الإحن والأضغان والعداوات، وكان تغييرها إلى حال العدل فيها من أهم مقاصد الإسلام وأهدافه، سجّل القرآن تلك الأوضاع الاجتماعية المنحرفة التي كانت قائمة في المجتمع قبل الإسلام بأصغر تفصيلاتها وأحداثها، لتبقى شاهدة على تيه الجاهلية وانحرافها، ومنوهة بما جاء به الإسلام من صلاح في الأعمال، وانتظام في الأحوال، وقد حاولت تتبع تلك الظواهر الواردة في

سورة البقرة وبيانها فوجدتها تمثلت في الآتي:

التزاوج بين المسلمين والمشركين، فقد كان المسلمون أيام نزول هذه السورة ما زالوا مختلطين مع المشركين بالمدينة، وما هم ببعيد عن أقربائهم من أهل مكة، فربما رغب بعضهم في تزوّج المشركات، أو رغب بعض المشركين في تزوّج نساء مسلمات، فنهى المولى -عز وجل- عن وقوعها مع من يدعون إلى النار؛ خشية أن تؤثر تلك الدعوة في النفوس، فإن بين الزوجين مودة وإلفا يبعثان على إرضاء أحدهما الآخر، قال جل شأنه: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[1] فاختلاف الدين يوجب التباعد في الأحوال والمعاشرات والآداب؛ لأنهم لا يوحدون الله ولا يؤمنون برسله، فلم يبح الله مخالطتهم بالتزوج من كلا الجانبين[2]، وقد روى الواحدي أن الآية نزلت في أبي مرثد الغنوي، استأذن النبي -صلى الله عليه وسلم- في عناق أن يتزوجها، وهي امرأة مسكينة من قريش، وكانت ذات حظ من جمال وهي مشركة، وأبو مرثد مسلم، فقال: يا نبي الله إنها لتعجبني، فأنزل الله عز وجل - ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[3] فنزلت هذه الآية بسببه، قال أبو جعفر: «يعني تعالى ذكره بذلك: وإن أعجبتكم المشركة من غير أهل الكتاب في الجمال والحسب والمال، فلا تنكحوها، فإن الأمة المؤمنة خيرٌ عند الله منه»[4]، ثم ذكر تعالى الحكمة في تحريم نكاح المسلم أو المسلمة، لمن خالفهما في الدين زيادة في التشنيع والتقبيح، وبياناً لما يوصل إليه ذلك النكاح

(1) البقرة: 221.

(2) ينظر: التحرير والتنوير 363/1.

(3) أسباب نزول القرآن للواحدي ص 66، وقد ورواه أبوداود في سننه بنحوه، كتاب: النكاح، باب: في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾، رقم الحديث 2051، ص 234، وقال عنه الألباني: حسن صحيح.

(4) جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري 369/4.

من مفاسد فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ أي: في أقوالهم أو أفعالهم وأحوالهم، فلا تليق موالاتهم ومصاهرتهم، فمخالطتهم على خطر منهم، والخطر ليس من الأخطار الدنيوية، إنما هو الشقاء الأبدي[1].

ومن أحوال الجاهلية في النكاح ورذائلها التباعد عن المرأة حال حيضها، فقد كانت الحائض مبغوضة من بعض قبائل العرب، حتى بلغ بهم الأمر إلى إخراجها من المدينة حال حيضها، فكانت الحال مظنة حيرة المسلمين في هذا الأمر تبعث على السؤال عنه.[2] والباعث على السؤال هو أن أهل يثرب كانوا قد امتزجوا باليهود واستنوا بسنتهم في كثير من الأشياء، فقد كان اليهود يتباعدون عن الحائض أشدّ التباعد، فالسؤال حصل في مدة نزول هذه السورة فنزل قوله جل شأنه: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ﴾[3]، وكان القوم قبل بيان الله لهم ما يتبيّنون من أمره، لا يساكنون حائضًا في بيت، ولا يؤاكلونهنَّ في إناء ولا يشاربونهن، فعرَّفهم الله بهذه الآية، أنّ الذي عليهم في أيام حيض نسائهم أن يجتنبوا جماعهن فقط، دون ما عدا ذلك من مؤاكلتهن ومشاربتهن ومخالطتهن، فأحلّ لهم ما وراء ذلك[4]. وابتدأ جوابهم عما يصنع الرجل بامرأته الحائض؛ تبييناً للمراد من الاعتزال، بأنه ليس التباعد عن الأزواج بالأبدان والمؤاكلة والمشاربة والمخالطة[5]، وقيل إنهم سألوا عن ذلك؛ لأنهم كانوا في أيام حيضهن يجتنبون إتيانهن في مخرج الدم، ويأتونهنّ في أدبارهن، فنهاهم الله عن أن يقربوهن في أيام حيضهن حتى يطهرن، ثم أذن لهم إذا تطهَّرن من حيضهن في إتيانهن من حيث أمرَهم باعتزالهنَّ، وحرم إتيانهن في أدبارهنَّ

(1) ينظر: تفسير البيضاوي 1/ 139 وتفسير السعدي 99/1.
(2) ينظر: التحرير والتنوير 2/ 364، 365.
(3) البقرة: 222.
(4) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن 372/4، 373.
(5) ينظر: التحرير والتنوير 2/ 366.

بكل حال[1] قال مجاهد: «كانوا يتجنبون النساء في الحيض ويأتونهن في أدبارهن مدة زمن الحيض»[2].

قال محمد الطاهر ابن عاشور: «عطف على جملة: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾، بمناسبة أن تحريم نكاح المشركات يؤذن بالتنزه عن أحوال المشركين، وكان المشركون لا يقربون نساءهم إذا كن حيضا، وكانوا يُفرطون في الابتعاد منهن مدة الحيض، فناسب تحديد ما يكثر وقوعه وهو من الأحوال التي يخالف فيها المشركون غيرهم، ويتساءل المسلمون عن أحق المناهج في شأنها»[3].

ومن مخالفات الجاهلية ما اتبع العرب فيه اليهود، فقد كانوا يرون لهم فضلا عليهم ويقتدون بكثير من فعلهم، فعن مجاهد قال: «عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عَرَضات من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية وأساله عنها، حتى انتهى إلى هذه الآية: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ فقال ابن عباس: «إن هذا الحي من قريش كانوا يشرحون النساء بمكة، ويتلذّذون بهن مقبلاتٍ ومدبراتٍ، فلما قدموا المدينة تزوّجوا في الأنصار، فذهبوا ليفعلوا بهن كما كانوا يفعلون بالنساء بمكة، فأنكرن ذلك وقلن: هذا شيء لم نكن نُؤْتَى عليه ! فانتشر الحديث حتى انتهى إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فأنزل الله تعالى ذكره في ذلك: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ إن شئت فمقبلة، وإن شئت فمدبرة، وإن شئت فباركة، وإنما يعني بذلك موضع الولد للحرث. يقول: ائت الحرث من حيث شئت»[4]، قال الطبري: إن: «ناسًا من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- جلسوا يومًا ورجل من اليهود قريبٌ منهم، فجعل بعضهم يقول: إنيّ لآتي امرأتي وهي مضطجعة. ويقول الآخر: إني لآتيها وهي قائمة. ويقول الآخر: إني لآتيها على جنبها وباركةً. فقال اليهودي: ما أنتم إلا أمثال البهائم! ولكنا إنما

(1) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن 372/4، 373.
(2) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 81/3.
(3) التحرير والتنوير 2/ 364.
(4) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن 409/4.

نأتيها على هيئة واحدة! فأنزل الله تعالى ذكره ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ فهو القُبُل[1] وعن الربيع قوله: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ يقول: من أين شئتم ذكر لنا - والله أعلم - أن اليهود قالوا: إن العرب يأتون النساء من قِبَل أعجازهن، فإذا فعلوا ذلك، جاء الولد أحول، فأكذب الله أحدوثتهم فقال: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾.[2]

ومما كان يغلب على الرجال عمله في الجاهلية، وصدر الإسلام مع أزواجهم الإيلاء، فقد كان الرجل في الجاهلية يولي من امرأته السنة والسنتين، ولا تنحلّ يمينه إلا بعد مضي تلك المدة، يقصدون بذلك إيذاء المرأة وإلحاق الضرر بها، ولا كلام لها في ذلك، فعن سعيد بن المسيب: قال «كان الرجل في الجاهلية لا يريد المرأة، ولا يحب أن يطلقها، لئلا يتزوجها غيره، فكان يحلف ألا يقربها مضارّة للمرأة» قال: «ثم كان أهل الإسلام يفعلون ذلك، فأزال الله ذلك، وأمهل للزوج مدة حتى يتروى» فقد كان الإيلاء من أشهر الأيمان الحائلة بين البر والتقوى والإصلاح، فإنها تجمع الثلاثة؛ لأن حسن المعاشرة من البرّ بين المتعاشرين، وقد أمر الله به في قوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[3]، فامتثاله من التقوى، ولأن دوامه من دوام الإصلاح، فوقّت لهم أربعة أشهر، لا يتجاوزونها، فإما أن يعودوا إلى مضاجعة أزواجهم، وإما أن يطلقوا[4] قال جل شأنه: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٢٢٦) وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[5] فكان هذا الحكم من أهم المقاصد في أحكام الأيمان، التي مهد لها بقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾[6].

---

(1) المصدر نفسه: 400/4

(2) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن 402/4، وقد روى ذلك مسلم في صحيحه بنحوه، كتاب: النكاح، باب: جواز مجامعة امرأته في قبلها من قدامها ومن ورائها من غير تعرض للدبر ص 569، رقم الحديث1435.

(3) البقرة من الآية: 222.

(4) ينظر: الجامع لأحكام القرآن 3/ 103 والتحرير والتنوير 2/ 384.

(5) البقرة 226،227.

(6) النساء من الآية :19.

ومن مظاهر الجاهلية كتمان المرأة المطلّقة ما خلق الله في رحمها من حيض وولد عن مطلّقها، قال قتادة «كانت عادتهن في الجاهلية أن يكتمن الحمل ليلحقن الولد بالزوج الجديد»[1] فنهاهنّ الله عن ذلك وحذّرهنّ بقوله سبحانه: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾[2] أي يتلبثن وينتظرن مرور ثلاثة قروء، وزيد بأنفسهن تعريضا بهن، بإظهار حالهن في مظهر المستعجلات، الراميات بأنفسهن إلىٰ التزوج، فلذلك أمرن أن يتربصن بأنفسهن، أي يمسكنهن ولا يرسلنهن إلىٰ الرجال.[3] قال الزمخشري: «ففي ذكر الأنفس تهييج لهن علىٰ التربص وزيادة بعث؛ لأن فيه ما يستنكفن منه فيحملهن علىٰ أن يتربصن»[4] وحرم عليهن، كتمان ذلك، من حمل أو حيض، لأن كتمان ذلك، يفضي إلىٰ مفاسد كثيرة، فكتمان الحمل، موجب أن تُلحقه بغير من هو له، رغبة فيه واستعجالا لانقضاء العدة، فإذا ألحقته بغير أبيه، حصل من قطع الرحم والإرث، واحتجاب محارمه وأقاربه عنه، وربما تزوَّج ذوات محارمه، وحصل في مقابلة ذلك، إلحاقه بغير أبيه، وثبوت توابع ذلك، من الإرث منه وله، ومن جعلِ أقاربِ الملحقِ به، أقاربَ له، وفي ذلك من الشر والفساد، ما لا يعلمه إلا رب العباد، ولو لم يكن في ذلك، إلا إقامتها مع مَن نِكَاحُهَا باطل في حقه، وفيه الإصرار علىٰ الكبيرة العظيمة، وهي الزنا لكفىٰ بذلك شرا. قال الطبري عن قتادة قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ قال: كانت المرأة إذا طُلِّقت كتمت ما في بطنها وحملها لتذهب بالولد إلىٰ غير أبيه، فكره الله ذلك لهنّ.[5] وأما كتمان الحيض، فإن استعجلت وأخبرت به وهي كاذبة، ففيه من انقطاع حق الزوج عنها، وإباحتها لغيره وما يتفرّع عن ذلك من الشر، وقال آخرون: السبب الذي من أجله نُهين عن

(1) المحرر الوجيز لابن عطية 201/1 وفتح القدير للشوكاني 413/1.
(2) البقرة من الآية :228.
(3) ينظر: التفسير الكبير للرازي 6/ 93،94 والتحرير والتنوير 2/ 390.
(4) الكشاف للزمخشري 440/1.
(5) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن 521/4.

كتمان ذلك أنهن في الجاهلية كنّ يكتمنَه أزواجهن، كي لا يقدر الأزواج علىٰ مراجعتهن، حتىٰ يتزوجن غيرهم، فيُلحق نسب الحمل- الذي هو من الزوج المطلِّق- بمن تزوجته. فحرم الله ذلك عليهن[1] وإن كذبت وأخبرت بعدم وجود الحيض، لتطول عدتها، فتأخذ منه نفقة غير واجبة عليه فهي محرمة، من كونها لا تستحقه، ومن كونها نسبته إلىٰ حكم الشرع وهي كاذبة، وربما راجعها بعد انقضاء العدة، فيكون ذلك سفاحا، لكونها أجنبية عنه،[2] فلهذا قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾. فصدور الكتمان منهن دليل علىٰ عدم إيمانهن بالله واليوم الآخر، وأن ذلك من أخلاقِ النساء الكوافر، وإلا فلو آمنّ بالله واليوم الآخر، وعرفن أنهن مجزيات عن أعمالهن، لما صدر عنهن شيء من ذلك[3].

ومن ضلالات الجاهلية وعوائدها التي قصد منه إلحاق الضرر بالمرأة وجعلها كالمعلقة، عدم تحديد نهاية الطلاق، فقد كانوا يراجعون المرأة بعد الطلاق ثم يطلقونها لتبقىٰ زمنا طويلا في حالة ترك إضرارا بها؛ إذ لم يكن الطلاق عندهم منتهيا إلىٰ عدد لا يملك بعده المراجعة [4] روىٰ مالك في الموطأ: «عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال: «كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضي عدتها كان له ذلك وإن طلقها ألف مرة فعمد رجل إلىٰ امرأته فطلقها حتىٰ إذا شارفت انقضاء عدتها راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك ولا تحلين أبدا فأنزل الله تعالىٰ: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كان طلق منهم أو لم يطلق»[5]، فجعل الله تعالىٰ ذكره لذلك حدًّا، حرَّم بانتهاء الطلاق إليه علىٰ الرجل[6] قال تعالىٰ: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ

(1) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن 521/4 وتفسير السعدي 101/1.
(2) ينظر: تفسير السعدي 101/1.
(3) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن 525/4 وتفسير السعدي101/1.
(4) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن 538/4.
(5) رواه مالك في الموطأ، كتاب: الطلاق، باب جامع الطلاق 847/4.
(6) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن 538/4.

تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ ﴾[1]، وقد كان الأزواج يظلمون المطلقات ويمنعونهن من حليهن وثيابهن ومتاعهن، ويكثرون القول والطعن فيهن ظلما وعدوانا[2] ففي الآية إدماج الوصاية بالإحسان في حال المراجعة، وفي حال تركها، فتبين بذلك أن الطلاق حدّد بمرتين، قابلة كل منهما للإمساك بعدها، والتسريح بإحسان توسعة على الناس؛ ليرتأوا بعد الطلاق ما يليق بحالهم وحال نسائهم، فلعلهم تعرض لهم ندامة بعد ذوق الفراق ويحسّون ما قد يغفلون عن عواقبه حين إنشاء الطلاق، عن غضب أو عن ملالة، لا ليتخذوه ذريعة، ووسيلة للإضرار بالنساء كما كانوا يفعلون قبل الإسلام[3]. قال محمد الطاهر ابن عاشور: «إبطال لما كان عليه أهل الجاهلية، وتحديد لحقوق البعولة في المراجعة»[4] وقد ناسب أن يذكر هذا الحكم عقب الحديث عن قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكۡتُمۡنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرۡحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤۡمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾ لأن في الآية السابقة تحذيرا للمرأة من كتمان ما في رحمها دفعا لضرر قد يلحق المطلّق، وهنا تحديد لعدد مرات الطلاق دفعا لما قد يلحق المرأة من ضرر.

وحكمة هذا التشريع العظيم ردع الأزواج عن الاستخفاف بحقوق أزواجهم، وجعلهن لعبا في بيوتهم، فجعل للزوج الطلقة الأولى هفوة، والثانية تجربة، والثالثة فراقا[5].

ومن ظلم الجاهلية عضل النساء ومنعهن من مراجعة أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، قال جل شأنه: ﴿ وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوۡاْ بَيۡنَهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمۡ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۗ ذَٰلِكُمۡ أَزۡكَىٰ لَكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[6] فعن ابن عباس أنه قال: «نزلت هذه الآية في الرجل

(1) البقرة من الآية :229.
(2) ينظر: التحرير والتنوير 2/ 407.
(3) ينظر: التحرير والتنوير 2/ 406 والتفسير الموضوعي إعداد نخبة من العلماء 290/1.
(4) التحرير والتنوير 2/ 404.
(5) التحرير والتنوير 2/ 415
(6) البقرة الآية: 232

يطلّق امرأته طلقة أو طلقتين، فتنقضي عدّتها، ثم يبدو له أن يتزوجها وأن يراجعها، وتريد المرأة ذلك، فيمنعها أولياؤها من ذلك، فنهىٰ الله أن يمنعوها»[1] فقد عرف من شأن الأولياء في الجاهلية وما قاربها، الأنفة من أصهارهم، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولاياهم، وربما رأوا الطلاق استخفافاً بأولياء المرأة وقلة اكتراث بهم، فحملتهم الحمية علىٰ قصد الانتقام منهم عند ما يرون من أزواجهم ندامة، ورغبة في المراجعة، فقد كانوا يعضلونهن حمية وحفاظا علىٰ المروءة من لحاق ما فيه شائبة الحطيطة، فأعلمهم الله أن عدم العضل أوفر للعرض؛ لأن فيه سعيا إلىٰ استبقاء الود بين العائلات التي تقاربت بالصهر والنسب، قال جل شأنه: ﴿ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فإذا كان العضل إباية للضيم، فالإذن لهن بالمراجعة حلم وعفو ورفاء للحال، وذلك أنفع من إباية الضيم فهو أزكىٰ وأطهر وأوفر للعرض وأقرب للخير.[2]

ومن عادات العرب المتبعة في الجاهلية أن المرأة إذا توفي عنها زوجها تمكث في شرّ بيت لها حولا، محدة لابسة شر ثيابها متجنبة الزينة والطيب،[3] قَالَتْ زَيْنَب وَسَمِعْتُ أُمَّ سَلَمَةَ تَقُولُ: «جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَىٰ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَتِي تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا، وَقَدْ اشْتَكَتْ عَيْنَهَا أَفَتَكْحُلُهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- «لَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا» كُلَّ ذَلِكَ يَقُولُ: لَا، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ، وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَىٰ رَأْسِ الْحَوْلِ» قَالَ حُمَيْدٌ فَقُلْتُ لِزَيْنَبَ وَمَا تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَىٰ رَأْسِ الْحَوْلِ» فَقَالَتْ زَيْنَبُ: «كَانَتْ الْمَرْأَةُ إِذَا تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا دَخَلَتْ حِفْشًا وَلَبِسَتْ شَرَّ ثِيَابِهَا، وَلَمْ تَمَسَّ طِيبًا حَتَّىٰ تَمُرَّ بِهَا سَنَةٌ، ثُمَّ تُؤْتَىٰ بِدَابَّةٍ حِمَارٍ أَوْ شَاةٍ أَوْ طَائِرٍ فَتَفْتَضُّ بِهِ فَقَلَّمَا تَفْتَضُّ بِشَيْءٍ إِلَّا مَاتَ، ثُمَّ تَخْرُجُ فَتُعْطَىٰ

(1) تفسير ابن كثير 631/1

(2) التحرير والتنوير 2/ 246

(3) ينظر: التحرير والتنوير 2/ 246

بَعَرَةً فَتَرْمِي، ثُمَّ تُرَاجِعُ بَعْدُ مَا شَاءَتْ مِنْ طِيبٍ أَوْ غَيْرِهِ سُئِلَ مَالِكٌ: مَا تَفْتَضُّ بِهِ قَالَ تَمْسَحُ بِهِ جِلْدَهَا»[1] **قال** مجاهد: «كانت تعتدّ عند أهل زوجها سنة واجبة»[2] فلما جاء الإسلام أبطل ذلك الغلو في سوء الحالة، وشرع عدة الوفاة والإحداد على أكمل الوجوه وأعدلها وأرفقها[3] قال جل شأنه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[4] ولا يتوهم متوهم أن الشريعة بذلك تقرّر أوهام أهل الجاهلية، وتجعل ذلك لغرض الحزن على الزوج المتوفى فهذا مقصد جاهلي[5]، ثم لما بين عدة المتوفى عنها زوجها أتبعه ببيان أمر آخر من أمور الجاهلية، فقد كان من عادتهم أن يتسابقوا إلى خطبة المعتدة ومواعدتها، حرصا على الاستئثار بها بعد انقضاء عدتها، فبينت الشريعة لهم تحريم ذلك، ورخّصت في شيء منه[6] قال جل شأنه: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[7] تلك هي بعض أحكام ذات بال في صلاح المجتمع الإسلامي واستتباب نظامه حين صار المسلمون بعد الهجرة جماعة ذات استقلال بنفسها ومدينتها، فنهاهم المولى عن الاسترسال على ما كانوا عليه في الجاهلية من عوائد ألفوها، وصرفهم عن شهوات استباحوها، وأمرهم بخلعها ونبذها وهداهم، إلى جماع طرائق الرشد بوجه لا يحيط به غير علام الغيوب[8]؛ حتى لا تكون شريعة هذه الأمة دون شرائع الأمم التي قبلها، بل تفوقها في انتظام أحوالها.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الطلاق، باب: تُحدّ المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرا ص 762، رقم الحديث5337

(2) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك 299/3

(3) ينظر التحرير والتنوير 2/ 472

(4) البقرة الآية :234

(5) ينظر: التحرير والتنوير 443/2

(6) ينظر: التحرير والتنوير 2/ 450

(7) البقرة الآية :235

(8) ينظر: التحرير والتنوير 152/1

المطلب الثاني - مظاهر ضبط نظام النكاح في الإسلام والعناية به

لما كان الحديث في المطلب السابق دائرا علىٰ بيان بعض أوضاع الجاهلية وانحرافاتها في المعاملات الاجتماعية وتفشيها في حياة المجتمعات قبل الدعوة الإسلامية آثرت أن يكون الحديث في هذا المطلب عن بيان بعض مظاهر ضبط نظام النكاح في الإسلام وإحكامه والعناية به فوجدتها تمثلت في الآتي:

أولاً- ربط أحكامه بالعقيدة وأصول الإيمان.

لما كان للأحكام التشريعية الأسرية أهمية في إصلاح الحالة الاجتماعية للمسلمين، وتأسيس مجتمعاتهم ربط القرآن تلك الأحكام بالإيمان والعقيدة في كثير من المواطن؛ لأن ذلك يبعث علىٰ القبول والاتعاظ، ورجاء المثوبة في الآخرة، فهي قائمة عليه، مستمدة منه، وهذا الأسلوب القرآني ملاحظ في آيات التشريع الأسري الواردة في سورة البقرة، فلا تكاد تخلو آية من آيات التشريع إلا وهي مقترنة بما فيه وعظ وإرشاد وترغيب وترهيب، وأمر بالتقوىٰ، تارة بالتحريض علىٰ امتثال تلك الأحكام، وأخرىٰ ببيان أنها حدّ من حدود الله لا ينبغي مخالفتها والتعدي عليها، وثالثة بتذييلها بصفة من صفاته -سبحانه وتعالىٰ-، فمقام التشريع يناسبه إيثار المهابة، وتقوية داعي العمل، قال الزركشي: « وعادة القرآن العظيم إذا ذكر أحكاما ذكر بعدها وعدا ووعيدا؛ ليكون ذلك باعثا علىٰ العمل بما سبق، ثم يذكر آيات التوحيد والتنزيه؛ ليعلم عظم الآمر والناهي، وتأمل سورة البقرة، والنساء، والمائدة وغيرها تجده كذلك»[1]، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾[2] فلما بيّن المولىٰ -سبحانه- الحيض وبعض أحكامه ذيّل ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ ترغيبا في العمل بتلك الأحكام، وإشارة لمعنىٰ لطيف هو أن الطهر طهران، طهر بالماء من الأحداث والنجاسات، وطهر بالتوبة من الشرك

(1) البرهان في علوم القرآن للزركشي 40/1

(2) البقرة الآية: 222

والمعاصي، وهذا الطهور أصل لطهور الماء، وطهور الماء لا ينفع بدونه، بل هو مكمّل له معد مهيأ بحصوله، فكان أولى بالتقديم؛ لأن العبد أول ما يدخل في الإسلام فقد تطهر بالتوبة من الشرك، ثم يتطهر بالماء من الحدث، فهو إدماج للتنويه بشأن التوبة عند ذكر ما يدل على امتثال ما أمرهم الله به من اعتزال النساء في المحيض، أي إن التوبة أعظم شأنا من التطهر[1] ثم في إظهار اسم الجلالة والتصريح به في الآية مرتين حثا على الامتثال، وبيانا لعظمة الآمر والمأمور به، ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[2].

ومنه- أيضا- قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3] فبعد أن بيّن - سبحانه- كيفية إتيان النساء وأنهن حرث لأزواجهن، وعظ عباده وحذرهم وطلب منهم أن يبتغوا بجماعهم لهن تقوى الله؛ بأن يجعلوا مجامعة نسائهم على وجه القربة والاحتساب، رجاء تحصيل الذرية الذين ينفع الله بهم، قال جل شأنه: ﴿وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ﴾، ثم حثهم على ملازمة التقوى في كل الأحوال فقال: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾، ثم ختم ذلك بقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قال محمد الطاهر ابن عاشور: «وهذا يجمع التحذير والترغيب»[4]، وذكر هذه البشارة عقب ما تقدّم تأنيسٌ لفاعل البر ومبتغي سنن الهدى، وإشارة إلى أن امتثال الأحكام المتقدمة من كمال الإيمان[5]. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[6] فلما حذّر المولى -سبحانه- المطلقات من كتمان ما في أرحامهن، وحرّضهن على إظهاره وعدم كتمانه بقوله تعالى

(1) ينظر: الضوء المنير لابن القيم 382/1 والتحرير والتنوير 370/2.
(2) البقرة الآية: 222.
(3) البقرة الآية: 223.
(4) التحرير والتنوير 375/2.
(5) ينظر: الجامع لأحكام القرآن3 /96 والتحرير والتنوير 375/2.
(6) البقرة الآية: 228.

﴿ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ ﴾ ذكرهم بأن الذي خلق ذلك الحمل وأوجده في أرحامهن لا يخفىٰ عليه أمره، فقال سبحانه: ﴿ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ ﴾ ثم زاد من تحذيره لهن فقال: ﴿ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ﴾ قال القرطبي: «هذا وعيد عظيم شديد لتأكيد تحريم الكتمان، وإيجاب لأداء الأمانة في الإخبار عن الرحم بحقيقة ما فيه»[1]. فليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان، ثم ختم تلك الأحكام بقوله: ﴿ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ أي: عزيز في انتقامه ممن عصاه وخالف أمره، حكيم في أمره وشرعه وقدره[2]، وذلك أن الله -تعالىٰ- لما شرع حقوق النساء وأبطل ما كان عليه أهل الجاهلية من سوء معاملة للنساء كان هذا التشريع مظنة المتلقي بفرط التحرج من الرجال، الذين ما اعتادوا أن يسمعوا أن للنساء معهم حظوظا، غير حظوظ الرضا والفضل والسخاء، فأصبحت لهن حقوق يأخذنها من الرجال كرها، إن أبوا، فكان الرجال يرون في هذا ثلما لعزتهم، فبين الله -تعالىٰ- عقب ما ذكر أنه عزيز أي قوي لا يعجزه أحد، ولا يتقي أحدا، وأنه حكيم يعلم صلاح الناس، وأن عزته تؤيد حكمته فيُنفذ ما اقتضته الحكمة بالتشريع، ويحمل الناس علىٰ ذلك وإن كرهوا[3].

ومنه أيضا قوله تعالىٰ: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾[4] فقد بيّن -سبحانه- أن الطلاق حدّد بمرّتين، قابلة كل منهما للإمساك بعدها، والتسريح بإحسان؛ لقصد زيادة الوصاة بحسن المعاملة في الاجتماع والفرقة، وما تبع ذلك من التحذير، ولأجل التوسعة علىٰ الناس ليرتأوا بعد الطلاق ما يليق بحالهم وحال نسائهم، فلعلّهم تعرض لهم ندامة بعد ذوق الفراق ويحسّون ما قد يغفلون عن عواقبه حين إنشاء الطلاق، عن غضب أو عن ملالة، وليس ذلك ليتخذوه ذريعة للإضرار بالنساء كما كانوا يفعلون قبل الإسلام، ثم بيّن سبحانه عظم تلك

(1) الجامع لأحكام القرآن3 /119.
(2) ينظر: تفسير ابن كثير610/1.
(3) ينظر التحرير والتنوير 403/2.
(4) البقرة من الآية: 229.

التشريعات وأنها حدّ من حدوده، لا يتعداها إلا ظالم متعد لحدود شرعه بقوله[1]: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[2] فهو إدماج للإرشاد في أثناء التشريع.

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[3] لما ذكر -سبحانه- حرمة منع النساء من الاقتران بأزواجهن حين التراضي بينهم بالمعروف، وقد علم -سبحانه- أن بعض الأولياء لا يقبلون بذلك ولا يرضونه، ذكرهم بأن تلك الأحكام يستجيب لها ويعمل بها من كان مؤمنا بالله واليوم الآخر ترغيبا وحثا لهم على سرعة الاستجابة لها؛ فإن المرأة إذا رأت الرغبة من الرجل الذي كانت تألفه وتعاشره لم تلبث أن تقرن رغبته برغبتها، فلا تمنع من العودة له، ثم ختم ذلك بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ إزالة لاستغرابهم حين تلقّي هذا الحكم، لمخالفته عاداتهم القديمة، وما اعتقدوه نفعا وصلاحا وإباء على أعراضهم، فعلمهم الله أن ما أمرهم به ونهاهم عنه هو الحق، لأنه يعلم ما فيه كمالهم وطهارتهم وهم لا يعلمون[4]. فوجب عليهم التسليم والانقياد لذلك.

ومنه قوله تعالى: ﴿ حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾[5] لما طال تبيان أحكام كثيرة متوالية تغلب فيها الحظوظ الدنيوية للمكلفين ابتداء من قوله: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ﴾[6] جاءت هذه الآية مرتبطة بالتذييل الذي ذيلت به الآية السابقة وهو قوله: ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾[7]؛ فإن الله دعانا إلى خلق

(1) ينظر: التحرير والتنوير 406/2 - 413.
(2) البقرة من الآية: 229.
(3) البقرة الآية: 232.
(4) ينظر: التحرير والتنوير 425/2-428.
(5) البقرة الآية: 238.
(6) البقرة من الآية: 215.
(7) البقرة من الآية: 237.

حميد، وهو العفو عن الحقوق، ولما كان ذلك الخلق قد يعسر على بعض النفوس ويصعب، لما فيه من ترك ما تحبه من الملائم، من مال وغيره كالانتقام من الظالم، وكان في طباع الأنفس الشح، علمنا الله تعالى دواء هذا الداء بدواءين، أحدهما دنيوي عقلي، وهو قوله: ﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾، المذكر بأن العفو يقرب إليك البعيد، ويصير العدو صديقا. الدواء الثاني أخروي روحاني، وهو الصلاة التي وصفها الله –تعالى- بأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، فلما كانت مُعينة على التقوى ومكارم الأخلاق، وحُسْنها حثّ الله على المحافظة عليها وأمر أتباعه بالالتزام بها[1] ثم جاء التعقيب العام على هذه الأحكام بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2] أي أبين لكم سائر الأحكام في آياتي، لتعقلوا- أيها المؤمنون بي وبرسولي- حدودي، فتفهموا اللازم لكم من فرائضي، وتعرفوا بذلك ما فيه صلاح دينكم ودنياكم، وعاجلكم وآجلكم، فتعملوا به ليصلح ذات بينكم، وتنالوا به الجزيل من ثوابي في معادكم.[3]

ومنه قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[4].

ولما كان أهل الجاهلية يجعلون إحداد الحول فرضا على كل متوفى عنها زوجها، وكان الشرع قد أبطل ذلك فيما أبطل من أوهام الجاهلية، وسمح للمعتدة بالتزوج قبل الحول، وبعد مضي العدة، وكان قد بقي في نفوس أهل الزوج شيء من ذلك نفى الله ذلك الحرج، وقيده بأن يكون من المعروف؛ نهيا للمرأة أن تفعل ما ليس من المعروف شرعا وعادة، كالإفراط في الحزن المنكر شرعا وعادة، أو التظاهر بترك التزوج بعد زوجها، وتغليظا للذين ينكرون على النساء تسرّعهن للتزوج بعد العدة، أو بعد وضع الحمل، بقوله: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا

(1) ينظر: التحرير والتنوير 465/2-466.

(2) البقرة الآية: 242.

(3) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن565/5.

(4) البقرة الآية: 234.

جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٞ ﴾[1] لا يخفىٰ عليه من ذلك شيء في أمر نسائكم، من عضلهن وإنكاحهن ممن أردن نكاحه بالمعروف،[2] ثم إنه –تعالىٰ– بعد أن حذرهم دعاهم بالرغبة، فقال: ﴿ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٞ ﴾[3].

ثانيًا- مسايرة أحكامه للفطرة البشرية.

لما أراد الله –سبحانه– إكمال نعمته علىٰ عباده خصّهم بشريعة عظيمة ماسة نواحي الحياة كلها، جعلهم قابلين لأحكامها وتعاليمها، بناها علىٰ أصول الفطرة ونأىٰ بها عن ذميم العوائد والمألوفات الفاسدة[4] وإذا أجلنا النظر في المقصد العام من التشريع الإسلامي نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة، والحذر من خرقها واختلالها، فتشريعاته إما أمور فطرية أي جارية علىٰ وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته[5] قال جل شأنه: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[6]، فمراد الله –تعالىٰ– في تلك الأزمنة والأحوال كلها واحد، وهو حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه علىٰ وجه يعصم أحوالهم من الاختلال بحسب العصور والأمم والأحوال، وذلك مظهر الربوبية فإن الخالق يَرُبُّ الخلق ويحملهم علىٰ مصالحهم مع الرفق بهم والرحمة[7].

ولما كان الزواج من أعظم سنن الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وكان أعمق وأقوىٰ رابطة تصل بين اثنين اشترط الإسلام لبنائه وتأسيسه الإيمان، فنهىٰ عن نكاح المشركات، وحرّم –سبحانه– مصاهرة المؤمنين للكافرين، ومدّ النهي إلىٰ

(1) البقرة الآية: 234.
(2) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن94/5.
(3) البقرة الآية: 231 وينظر: التحرير والتنوير2/ 224.
(4) ينظر: التحرير والتنوير 193/3.
(5) ينظر: المصدر نفسه: 49/4.
(6) الروم الآية :30.
(7) ينظر: التحرير والتنوير 661/1.

غاية وهي إيمانهن؛ سلامة للفطرة وحفاظا عليها مما يلوثها، ويعبث بها؛ ليبني ذلك البنيان على تقوى من الله، قال جل شأنه: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾(1) لأن الزواج من شأنه الألفة والمودة والمحبة وشدة الاتصال، وكل ذلك يجعل المسلم أو المسلمة يتقبلان ما عليه المشرك والمشركة من فسوق وعصيان لله، بل ربما بمرور الأيام لا يكتفيان بالتقبل، بل يستحسنان فعلهما، وبذلك تنحلّ عرا الإسلام من نفس المسلم والمسلمة عروة فعروة، حتى لا يبقى منه سوى الاسم، ثم في السماح للمؤمن بالزواج من مشركة منافاة وتعارض مع فطرة من سيوجد من النّشء في المستقبل، فالمولود يولد على الفطرة كما أخبر بذلك المصطفى -صلى الله عليه وسلم-، وأبواه هما أول من يتولّى تأديبه وتثقيفه، وهما أكثر الناس ملازمة له في صباه، فهما اللذان يلقيان في نفسه الأفكار الأولى، فلا يسلم من تضليل أبويه إن كان أحدهما مؤمنا والآخر كافرا، ولذلك اقتصر النبيء -صلى الله عليه وسلم- على الأبوين؛ لأنهما أقوى أسباب الزج في ضلالتهما، وأشدّ إلحاحا على ولدهما.(2) قال ابن عطية: «صحبتهم ومعاشرتهم توجب الانحطاط في كثير من هواهم مع تربيتهم النسل، فهذا كله دعاء إلى النار مع السلامة من أن يدعو إلى دينه نصا من لفظه»(3).

ومن ملاءمة الأحكام التشريعية للفطرة تحريم قربان النساء في المحيض؛ لما في ذلك من ضرر للمرأة والزوج والولد قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾(4) قال ابن عطية: «﴿أَذًى﴾ لفظ جامع لأشياء

(1) البقرة 221.
(2) ينظر: التحرير والتنوير 30/425-426.
(3) المحرر الوجيز لابن عطية 2/542.
(4) البقرة 222.

تؤذي؛ لأنه دم وقذر ومنتن ومن سبيل البول»[1]، فهو أذىٰ للرجل وللمرأة وللولد، فأما أذىٰ الرجل فأوله القذارة، وأيضا فإن هذا الدم سائل من عضو التناسل للمرأة وهو يشتمل علىٰ بييضات دقيقة يكون منها تخلّق الأجنة بعد انتهاء الحيض، وبعد أن تختلط تلك البييضات بماء الرجل، فإذا انغمس في الدم عضو التناسل في الرجل يتسرب إلىٰ قضيبه شيء من ذلك الدم بما فيه، فربما احتبس منه جزء في قناة الذكر فاستحال إلىٰ عفونة تحدث أمراضا معضلة فتحدث بثورا وقروحا؛ لأنه دم قد فسد ويرد أي فيه أجزاء حية تفسد في القضيب فسادا مثل موت الحي فتؤول إلىٰ تعفن. وأما أذىٰ المرأة فلأن عضو التناسل منها حينئذ بصدد التهيؤ إلىٰ إيجاد القوة التناسلية، فإذا أزعج كان إزعاجا في وقت اشتغاله بعمل فدخل عليه بذلك مرض وضعف، وأما الولد فإن النطفة إذا اختلطت بدم الحيض أخذت البييضات في التخلق قبل إبان صلاحيتها للتخلّق النافع الذي وقته بعد الجفاف[2].

ومن مظاهر مسايرة الأحكام التشريعية للفطرة رفع الضرر عن المرأة بتحريم الإيلاء ومنعه، أكثر من أربعة أشهر، فقد كان من عادة العرب أن يحلف الرجل أن لا يطأ امرأته السنة والسنتين، يقصد بذلك الأذىٰ والإضرار، فإن ذات الزوج لا تستطيع أن تصبر أكثر من أربعة أشهر، فرفق المولىٰ –سبحانه- بها وبحالها، فجعل للإيلاء زمنا معلوما مناسبا لفطرتها وتكوينها لا يُتَجَاوَزُ؛ لئلا يضر الرجال بها، وبقي للرجال فسحة فيما دون الأربعة الأشهر[3] قال سبحانه: ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[4].

ومن موافقة الشريعة للفطرة ما أمر الله به المطلقات المدخول بهن من ذوات الأقراء، بأن يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، قال ابن عاشور: «وإنما جعل الله مدة

(1) المحرر الوجيز 543/2.

(2) ينظر: التحرير والتنوير 2/ 365-366.

(3) ينظر: المحرر الوجيز 2/ 552 والجامع لأحكام القرآن 3/ 102، والتحرير والتنوير 2 /384-387.

(4) البقرة الآيتان: 226- 227.

العدة توسعة على المطلقين، عسى أن تحدث لهم ندامة ورغبة في مراجعة أزواجهم»[1]، وذلك أن المتفارقين لا بد أن يكون لأحدهما أو لكليهما، رغبة في الرجوع، فلا يدري المعاشر تأثير مفارقة عشيره إياه، فإذا طلّق الزوج امرأته قد يظهر له الندم وعدم الصبر على مفارقتها، فيختار الرجوع، فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة، لتعطّل المقصد الشرعي من إثبات حق الرجعة[2]، فالله يُعلم الرجال بأنهم أولى بأن يرغبوا في مراجعة النساء، وأن يصفحوا عن الأسباب التي أوجبت الطلاق؛ لأن الرجل هو مظنة البصيرة والاحتمال، والمرأة أهل الغضب والإباء، فقد يتضح لهما أو لأحدهما متاعب وأضرار من انفصام عروة المعاشرة بينهما، فيُعدّ ما أضجرهما من بعض خُلقهما شيئا تافها بالنسبة لما لحقهما من أضرار الطلاق، فيندم كلاهما أو أحدهما، فيجدا من المدة ما يسع للسعي بينهما في إصلاح ذات بينهما.[3] وخاصة إذا كان بين المتفارقين أبناء، أو ظهر حمل بالمطلقة بعد أن لم يكن لها أولاد فيلزم ظهوره أباه إلى مراجعة أمه المطلقة[4] ففي ذلك إرشاد إلى الصلاح والكمال ونماء لما أودع الله في النفوس من الخير في الفطرة[5]

ومن الفطرة في التشريعات والأحكام الأسرية قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْاْ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[6] فقد نهى المولى – سبحانه- أولياء النساء مضارة من كانوا له أولياء من النساء، بعضلهن عمن أردن نكاحه من أزواج كانوا لهن، فبِنّ منهن بما تَبين به المرأة من زوجها من طلاق أو فسخ نكاح إذا تراضت المرأة والزوج الخاطب بينهم بالمعروف؛ لما علم مما

(1) التحرير والتنوير 2 /394.
(2) ينظر: المصدر نفسه 2 /418.
(3) المصدر نفسه 2 /395، 28 /306.
(4) المصدر نفسه 28 /306.
(5) المصدر نفسه 2 /49.
(6) البقرة الآية: 232.

في قلب الخاطب والمخطوب من غلبة الهوىٰ والميل من كل واحد منهما إلىٰ صاحبه بالمودة والمحبة، فهو يعلم من سرائرهم وخفيات أمورهم ما لا يعلمه بعضهم من بعض، ودلهم بقوله لهم ذلك في هذا الموضع، فقال لهم تعالىٰ ذكره: افعلوا ما أمرتكم به، إن كنتم تؤمنون بي، وبثوابي وبعقابي في معادكم في الآخرة، فإني أعلم من قلب الخاطب والمخطوبة ما لا تعلمونه من الهوىٰ والمحبة، وفعلكم ذلك أفضل لكم عند الله ولهم، وأزكىٰ وأطهر لقلوبكم وقلوبهن في العاجل(1).

ومن موافقة الفطرة للتشريعات والنظم الأسرية ما ورد في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾(2) فإنه لما كان التحدّث في التزوج إنما يقصد منه المتحدّث حصول الزواج، وكان من عادتهم أن يتسابقوا إلىٰ خطبة المعتدة ومواعدتها، حرصا علىٰ الاستئثار بها بعد انقضاء العدة بينت الشريعة لهم تحريم ذلك، ورخصت لهم في شيء منه وهو التعريض دون التصريح قال تعالىٰ: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ﴾ فلما ذكر -سبحانه وتعالىٰ- التعريض بخطبة المرأة الدال علىٰ أن المعرّض في قلبه رغبة فيها ومحبّة لها، وأن ذلك يحمله علىٰ الكلام الذي يُتَوَصّل به إلىٰ نكاحها رفع الجناح عن التعريض وانطواء القلب علىٰ ما فيه من الميل والمحبة ونفىٰ مواعدتهن سرا، ففي عطف الإكنان علىٰ التعريض نفي للجُناح، وبيان لرحمة الله بالناس، مع الإبقاء علىٰ احترام حالة العدة، وتنبيه علىٰ أن العزم أيضا أمر لا يمكن دفعه ولا النهي عنه(3).

(1) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن30/5.
(2) البقرة الآية: 235.
(3) ينظر الضوء المنير 1/ 393 والتحرير والتنوير 2 /450.

ثالثًا- نوط أحكامه بالضبط والتحديد

المتأمل في آيات التشريع الأسري وأحكامه وتوجيهاته يلحظ بوضوح عناية القرآن واهتمامه بضبط الحقوق وحفظها على وجه يعصم ويمنع من التفاسد والتنازع والتهالك، فقد كان أمر العرب في الجاهلية قائما على الجهل والهوى في حياتهم ونظمهم الاجتماعية، وكان الناس لجهلهم بوجوه المصالح الاجتماعية على كمالها لا يرون للنساء شأنا في صلاح الحياة الاجتماعية وفسادها؛ فكانوا يؤثرون الرجال على النساء إيثارا مطلقا حتى علّمهم الوحي ذلك[1]، قال جل شأنه: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ ﴾[2].

لقد نزل القرآن الكريم لوضع ملامح المجتمع المسلم ومحو آثار الجاهلية منه، وبناء أركانه، والارتقاء به في كل توجيه، وكل تشريع، فسعى في تنظيم الأسرة، وضبط الأمور فيها، وتحديد الواجبات على من فيها، وحماية حقوق أصحابها وتوضيحها، وبيان وسائل حفظها وصيانتها من الأهواء والخلافات؛ واتقاء عناصر الضرر والفساد بتفصيل الأحكام فيها، وبنائها على العدل والرحمة والإحسان، فضبطت الشريعة أحوال النساء وفق أحوالهم وأصنافهم، وحدّدته بمواقيت وآجال وأزمنة لا يتطرّق إليه السهو والشك والظلم؛ خلافا لما كانت تلقاه المرأة في الجاهلية من عنت وظلم ومشقة، فلم تكن توجد ضوابط لاعتزالها أثناء حيضها، ولا لعدد مرات طلاقها، ولا لمدة إيلائها، ولا لعدة وفاتها، وكانت تعضل وتمنع من العودة والرجوع إلى زوجها إلا برضى أوليائها، وكان الأزواج يظلمون المطلقات ويمنعونهن من حُلِيِّهِنّ ورياشهن[3]، فكان من المناسب إصلاح ذلك وضبطه، والتشديد عليه لغرض إقامة مجتمع على أكمل وأعدل وجه[4].

---

(1) ينظر: تفسير المنار لمحمد رشيد 404/2.

(2) الإسراء من الآية: 9.

(3) ينظر: التحرير والتنوير 407/2.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 193/2.

ومن مظاهر الضبط والتحديد ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾[1] فقد كان المشركون لا يقربون نساءهم إذا كن حُيَّضًا، وكانوا يفرّطون في الابتعاد منهن مدة الحيض، فتساءل المسلمون عن أحق المناهج في ذلك[2] فكان من المناسب تحديد ما يكثر وقوعه لهم، وبيانه وتوضيحه وتحديده، فبيّن لهم القرآن ابتداء أن الحيض أذىٰ: ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾ وإنما وصفه بأنه أذىٰ، ورتب الحكم عليه بالفاء إشعارا بأنه العلة؛ ليكون ما يأتي من النهي عن قربان المرأة الحائض نهيا معللاً تتلقاه النفوس علىٰ بصيرة وطمأنينة وتتهيأ به الأمة لقبول التشريع[3] ثم زاد الأمر إيضاحا بأن اعتزال الحائض إنما يكون باجتناب مجامعتها مدة حيضها، لا باجتناب مجالستها ومؤاكلتها ومضاجعتها، تفريعا للحكم علىٰ العلة بقوله: ﴿ فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾، ثم فصل الأمر وبيّن زمن الإتيان وكيفيته فقال: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ أي فأتوا نساءكم إذا تطهَّرن من الوجه الذي نهيتُكم عن إتيانهن منه في حال حيضهن، وذلك الفرجُ الذي أمر الله بترك جماعهن فيه في حال الحيض[4].

ومنه أيضا تحديد مدة إيلاء المرأة، فقد كان الرجل منهم لا يحب امرأته ولا يريد أن يتزوجها غيره، فيحلف أن لا يقربها أبدا، فيتركها لا أيّما ولا ذات بعل، كانوا عليه في ابتداء الإسلام، فضرب الله له أجلا في الإسلام، وقّته بأربعة أشهر، جعله مخرجًا للمرأة من عَضْل الرجل وضراره إياها[5] قال جل شأنه: ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ﴾[6]، ثم حسم سبحانه الأمر بقوله: ﴿ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

(1) البقرة الآية: 222.
(2) ينظر: التحرير والتنوير 364/2.
(3) ينظر: تفسير البيضاوي 1/ 139 والتحرير والتنوير 365/2.
(4) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن 388/4.
(5) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن 464/4 ومعالم التنزيل في تفسير القرآن للبغوي 297/1.
(6) البقرة من الآية: 226.

﴿٢٢٦ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1] أي فإن فاؤوا فرجعوا إلى ما أوجب الله لهنّ من العِشرة بالمعروف في الأشهر الأربعة التي جعل الله لهم تربُّصهم عنهن وعن جماعهن، وعشرتهن في ذلك بالواجب ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وإن تركوا الفيء إليهن، في الأشهر الأربعة التي جعل الله لهم التربص فيهنّ حتى ينقضين، طُلِّق منهم نساؤهم اللاتي آلوا منهن بمضيهن.[2]

ومن مظاهر الضبط والعدل ما جاء في السورة من بيان أحكام الطلاق، وتفصيل أحواله، وبيان عدد مراته، وما ينبغي أن يكون عليه من عدل وتسامح وعفو، حتى لا يقع ظلم أو جور على أحد الزوجين، فقد يكثر أن يحدث بين الأزواج بعد التزوّج تخالف في بعض نواحي المعاشرة، وقد يكون شديدا يعسر تذليله، فيملّ أحدهما ولا يوجد سبيل إلى إراحتهما من ذلك إلا بالتفرقة بينهما، فلما كان الأمر كذلك احتيج إلى وضع قانون -أحلّه الله- لدفع الضر؛ للتخلّص من هذه الصحبة، لئلا تنقلب سبب شقاق وعداوة، فلا ينبغي أن يجعل الإذن فيه ذريعة للنكاية من أحد الزوجين بالآخر، أو من ذوي قرابتهما، أو لقصد تبديل المذاق[3]. وقد شرعت السورة في ذلك وبدأت بأعظمه وهو كتمان المرأة المطلقة ما في رحمها، فقد كان للعرب في الجاهلية طلاق ومراجعة في العدة، ولم يكن للطلاق حدُّ ولا عِدة،[4] قال جل شأنه: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[5]، قال قتادة: «كانت عادة نساء الجاهلية أن يكتمن الحمل؛ ليُلحق الولد بالزوج الجديد (أي لئلا يبقى بين المطلقة ومطلقها صلة ولا تنازع في الأولاد) وفي ذلك نزلت، وهذا يقتضي

(1) البقرة الآية: 226-227.
(2) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن 477/4.
(3) ينظر: التحرير والتنوير 28/29.
(4) ينظر: المصدر نفسه 392/2.
(5) البقرة الآية: 228.

أن العدة لم تكن موجودة فيهم»[1] فجعل -سبحانه- عدّة النساء المطلقات ثلاثة قروء لا يتصور مع مشروعيتها كتمان حمل، ولا ضياع حق، ففيها حق الله وهو امتثال أمره وطلب مرضاته، وحق للزوج المطلق وهو اتساع زمن الرجعة وعدم فوات أمد المراجعة له، وحق للزوجة وهو استحقاقها للنفقة والسكنى ما دامت في العدة، وحق للولد وهو الاحتياط في ثبوت نسبه وأن لا يختلط بغيره، وحق للزوج الثاني وهو أن لا يسقي ماءه زرع غيره، وقد رتّب الشارع على كل واحد من هذه الحقوق ما يناسبه من الأحكام، فرتّب على رعاية حق الزوج لزومها المنزل، ورتب على حق المطلّق تمكينه من الرجعة ما دامت في العدة، وعلى حقها استحقاق النفقة والسكنى، وعلى حق الولد ثبوت نسبه وإلحاقه بأبيه دون غيره، وعلى حق الزوج الثاني دخوله على بصيرة ورحم بريء غير مشغول بولد لغيره، فكان في جعلها ثلاثة قروء رعاية لهذه الحقوق وتكميلٌ لها[2].

ومنه -أيضا- تحديد عدد مرات الطلاق، فقد كانوا يطلّقون في الجاهلية بغير عدد، فيطلق أحدهم المرأة كلما شاء، ويراجعها، وهذا وإن كان فيه رفق بالرجل، ففيه إضرار بالمرأة، فنسخ -سبحانه- ذلك بثلاث، وقصر الزوج عليها، وجعله أحق بالرجعة ما لم تنقض عدتها، فإذا استوفى العدد الذي ملكه، حرمت عليه، قال جل شأنه: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[3].

فكان في هذا الضبط والتحديد رفق بالرجل إذ لم تحرم عليه بأول طلقة، وبالمرأة حيث لم يجعل إليه أكثر من ثلاث، فهذا شرعه وحكمته، وحدوده التي حدّها لعباده، فلو حرمت عليه بأول طلقة يطلقها كان خلاف شرعه وحكمته، وهو لم يملك إيقاع الثلاث جملة، بل إنما ملك واحدة، فالزائد عليها غير مأذون

(1) ينظر: التحرير والتنوير 392/2.
(2) ينظر: المحرر الوجيز 558/2.
(3) البقرة الآية: 229.

له فيه[1].

ثم لما انتهىٰ المولىٰ -سبحانه- من الكلام عن أحكام الطلاق والبينونة، وكانت بعض المطلقات لهن أولاد في الرضاعة، ويتعذر عليهن التزوج وهن مرضعات؛ لأن ذلك قد يضرّ بالأولاد، ويقلّل رغبة الأزواج فيهن، وكانت تلك الحالة مثار خلاف بين الآباء والأمهات، ناسب التعرض لذلك بوجه الفصل بينهم، قال محمد الطاهر ابن عاشور: «ليس المراد بقوله: ﴿يُرْضِعْنَ﴾ تشريع وجوب الإرضاع علىٰ الأمهات؛ بل المقصود تحديد مدة الإرضاع وواجبات المرضع علىٰ الأب»[2] فإن أمر الإرضاع مهم؛ لأن به حياة النسل؛ ولأن تنظيم أمره من أهم شؤون أحكام العائلة.

وقد ذكرت الآيات أحكام الرضاع، وفصّلت أحواله علىٰ وجه يعصمه من الاختلال، فبينت حدّ الرضاع لمن أراد الإتمام قال جل شأنه: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾[3] قال القرطبي: فيه «دليل علىٰ أن إرضاع الحولين ليس حتما، فإنه يجوز الفطام قبل الحولين، ولكنه تحديد لقطع التنازع بين الزوجين في مدة الرضاع»[4]، وما يجب للمرأة علىٰ الزوج وعلىٰ وارثه إذا مات الزوج من النفقة والكسوة، وأن ذلك بالمعروف من غير إجحاف، لا بالزوج ولا بالزوجة قال جل شأنه: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[5]، وذكرت جواز فصله وفطامه إذا كان ذلك برضا أبيه وأمه قبل الحولين بقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾[6] وجواز الاسترضاع للأولاد إذا اتفق الرجل والزوجة علىٰ ذلك بقوله: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم

(1) ينظر: الضوء المنير 398/1.
(2) التحرير والتنوير2 /439.
(3) البقرة من الآية 233.
(4) الجامع لأحكام القرآن 162/3.
(5) البقرة من الآية 233.
(6) البقرة من الآية 233 وينظر: التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي 113/1-114.

مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[1] ثم ختم المولى –سبحانه –تلك الأحكام والتشريعات التفصيلية بقوله: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[2] تحذير من التساهل والاستخفاف بتلك الحقوق والأحكام؛ ذلك أن أهل الجاهلية لم يكونوا يقيمون للنساء وزنا، وكان قرابة المطلقات قلّما يدافعن عنهن، فتناسى الناس تلك الحقوق وغمصوها؛ فلذلك كانت هذه الآيات[3].

ومن ضبط الأحكام الأسرية بيان عدة الوفاة وتحديدها؛ تقصيا لما به إصلاح أحوال العائلات من بيان الحقوق وتحديد الواجبات،[4] قال جل شأنه: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾[5]، فلما تقدم ذكر عدة المطلقات وما يتصل بها من أحكام الإرضاع عقب الطلاق شرع البيان القرآني في بيان عدة الوفاة وإصلاحها على أحسن الوجوه وأكملها؛ فقد كانوا في الجاهلية يبالغون في احترام حق الزوج وتعظيم حريم هذا العقد غاية المبالغة من تربص سنة في شر ثيابها وحفش بيتها، فخفف الله عنهم ذلك بشريعته التي جعلها رحمة وحكمة ومصلحة ونعمة،[6] فجعل المولى –سبحانه– عدة الوفاة منوطة بالأمد الذي يتحرك في مثله الجنين تحركا بينا واضحا، محافظة على أنساب الأموات وصونا واحتراما لها، فإنه جعل عدة الطلاق الإقراء الدال على براءة الرحم دلالة ظنية؛ لأن المطلق يعلم حال مطلّقته من طهر وعدمه، ومن قربانه إياها قبل الطلاق وعدمه، وكذلك العلوق لا يخفى، فلو أنها ادعت عليه نسبا وهو يوقن بانتفائه، كان له في اللعان مندوحة وسعة يردّ به ما ادعي عليه، أما الميت فلا يدافع عن نفسه، فجعلت عدته أمدًا مقطوعا بانتفاء الحمل في مثله، وهو الأربعة

(1) البقرة من الآية 233 وينظر: تفسير البحر المحيط 2/ 230 والتحرير والتنوير 2 / 249.
(2) البقرة من الآية 233.
(3) ينظر: التحرير والتنوير28 /298.
(4) ينظر: المصدر نفسه 441/2.
(5) البقرة الآية: 234.
(6) ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم 2/ 86.

الأشهر والعشرة،[1]، فرابطة الزوجية من أعظم الروابط وأحقها بالحفظ، وميثاقها من أغلظ المواثيق وأجدرها بالوفاء، والشريعة العادلة الرحيمة هي التي تراعى فيها خصائص الفطرة الإنسانية وحاجاتها ومقوماتها، ولا يتصور في ذلك أكمل مما جاء به الإسلام[2]، لذلك كان انتظام أمرا لعائلات في الأمة أساس حضارتها وانتظام جامعتها، وكان الاعتناء بضبطه من أهم مقاصد الشريعة وغاياتها.[3]

الخاتمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول، وبعد ففي ختام البحث توصلت إلى نتائج كانت على النحو الآتي:

1. أظهر البحث أهمية التفسير الموضوعي في فهم مقاصد القرآن، وتدبر آياته، والوقوف على أسراره وهداياته.
2. أبان البحث أن رابطة الزوجية في الإسلام من أعظم الروابط وأحقها بالحفظ، وميثاقها من أغلظ المواثيق وأجدرها بالوفاء، لذلك كان الاعتناء بضبطها وانتظام أمرها من أهم مقاصد الشريعة وغاياتها
3. أظهر البحث أن من مُهِمِّ سياسة الشريعة للمسلمين التباعد بالمسلمين عن كل ما يُسْتَرْوَحُ منه أن يذكّرهم بما كانوا يألفونه من عادات وأعراف ونظم جاهلية؛ قصدَ أن تصير أخلاق الإسلام ملكاتٍ فيهم.
4. أبان البحث أن من مقاصد القرآن وضع ملامح المجتمع المسلم ومحو آثار الجاهلية منه، وبناء أركانه، والارتقاء به في كل توجيه وكل تشريع، وأن واقع العرب قبل الإسلام بني على تشريعات ونظم باطلة وأسس مستنكرة وأوضاع خاطئة حادت عن الحق ونافت الفطرة السليمة
5. احتواء سورة البقرة على نظم ومقاصد وأحكام وشرائع تفصيلية في معظم نواحي حياة المسلمين الاجتماعية، **وافقت** الفطرة الإنسانية، وكفتها في

(1) ينظر: التحرير والتنوير 441/2.

(2) ينظر: تفسير المنار 446/5.

(3) ينظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص 430.

عبادتها، ومعاملاتها، ونظمها وسياستها، في سائر عصورها.

6. أبانت السورة واقع العرب قبل الإسلام، وما يحصل فيه من تشريعات ونظم باطلة بنيت على أسس مستنكرة وأوضاع خاطئة تتنافى مع الفطرة السليمة، وتحيد عن الحق.

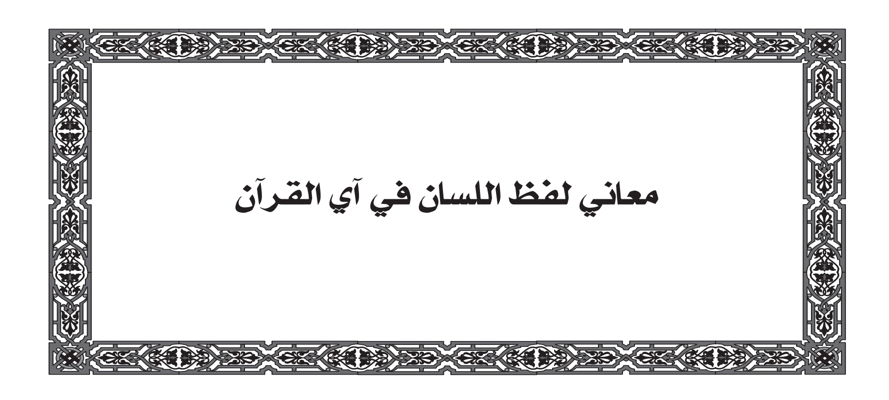
===================

مصادر البحث ومراجعه

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

1. أحكام القرآن للجصاص تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان، ط الأولى 1412هـ/1992م
2. أسباب نزول القرآن للواحدي، تحقيق السيد أحمد صقر، دون ط،ت
3. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لمحمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس الأردن، ط الأولى1421هـ 2001م
4. إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت، 1973
5. البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين دار الكتب العامية بيروت، ط الأولى 1413هـ
6. البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم الطبعة: الأولى دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي وشركائه، 1376 هـ - 1957 م
7. التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر تونس1984 م
8. التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، دار الكتب العلمية بيروت ط الأولى 1415 1995م
9. تفسير البيضاوي تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي بيروت دون ط، ت.
10. تفسير القرآن العظيم لا بن كثير تحقيق، سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط الثانية 1420هـ - 1999 م
11. التفسير الكبير، للرازي، دار الفكر، بيروت لبنان، ط الأولى، 1401ه م1981
12. تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، دار المنار القاهرة، ط الأولى 1328ه
13. التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، إعداد نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن، جامعة الشارقة، ط الأولى 1431هـ
14. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق عبد الرحمن اللويحق مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى 1420هـ -2000 م
15. جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى 1420 هـ - 2000 م

16. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية القاهرة الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964 م
17. سنن أبي داود، تصنيف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، اعتنى به فريق بيت الأفكار الدولية، عمان الأردن، دون ط ت.
18. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق محمد بن عبد الباقي، دار الكتب العلمية بيروت ه1411
19. صحيح البخاري اعتنى به أبوعبد الله عبد السلام علوش، مكتبة الرشيد ناشرون، السعودية، ط الثانية 1427ه/2006م
20. صحيح مسلم، تصنيف الإمام أبي الحسن بن مسلم القشيري النيسابوري، إخراج وتنفيذ فريق بيت الأفكار الدولية، الرياض 1419هـ /1998م
21. الضوء المنير على التفسير لابن القيم، جمعه علي الحمد الصالحي، مؤسسة النور عنيزة، دون ط،ت
22. فتح القدير للشوكاني تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، دون ط ت.
23. الكشاف للزمخشري تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998 م
24. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لا بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - لبنان - الطبعة: الأولى 1413 هـ- 1993م
25. معالم التنزيل، للبغوي: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع ط: الرابعة 1417هـ
26. مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور، دار السلام تونس، ودار سحنون، ط: الخامسة1433ه/2012م
27. الموسوعة الفقهية الكويتية عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت
28. النبأ العظيم لمحمد عبد الله دراز، اعتنى به عبد الحميد الدخاخني، دار طيبة للنشر والتوزيع ط الأولى 1417هـ.



معاني لفظ اللسان في آي القرآن

أ. خالد محمد كارة
كلية العلوم والتقنيات الطبية
جامعة طرابلس

مقدمة

الحمد لله الرحيم الرحمن، أحمده -سبحانه- أنزل القرآن بأفصح لسان، ونزّهه عن التكرار والهذيان، وحفظه من الزيادة والنقصان، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك الديان، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله أفصح من تكلم بلسان، صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان، وسلم تسليما كثيرا ما تعاقب الجديدان، أما بعد:

فأحمد الله ابتداء أن يسر لي طلب العلم، وقذف في قلبي حبّه، ويسّر لي مشايخ وأساتذة أتعلم علىٰ يديهم، وأنهل من علمهم، ومن هؤلاء الدكتور عبد الله محمد النقراط -بارك الله في علمه وصحته-.

ولا شك أن القرآن الكريم جاء من عند الله العليم الحكيم، فهو كتاب قد أتقنه الله أيّما إتقان، وحفظه من ركاكة اللفظ والهذيان، وقد تكالب أعداء الإسلام قديما وحديثا علىٰ التشكيك في هذا القرآن، ولم يألوا جهدا في ذلك، إلا أن الله قد خيّب مساعيهم، فقيّض لكتابه علماء أجلاء، قد انبروا للدفاع عنه، وقضوا أعمارهم للذوذ عنه، ألا وإن من أعظم شبهاتهم، وأشدها لبسا علىٰ العامّة، هي

قولهم أن في القرآن تكراراً وإعادة تدل على ضعف فيه، وخلل يُنقصه، وأن هذا ليس من أساليب الفصاحة في شيء، - فبئس ما يقولون - وهذا هو حال من لا يفقه لغة العرب، - وللأسف - تبعهم في ذلك بعض من يتكلّم بلسان العرب لجهل منه.

وقد ردّ العلماء الأجلاء قديما وحديثا على هذه الشبهة، ودحضوها، إلا أنهم في معرض ردّهم عليها قد اختلفوا اختلافَ تنوع، لا اختلاف تضاد، فمنهم من أثبت وصف التكرار، وبيّن الغاية والفائدة منه في القرآن، ومدى البلاغة والدقة في هذا التنوع والتكرار، قال السيوطي - رحمه الله -: «التكرير وهو أبلغ من التأكيد ، وهو من محاسن الفصاحة خلافاً لبعض من غلط»[1]، وقال ابن تيمية - رحمه الله -: «وليس في القرآن تكرار محض؛ بل لابد من فوائد في كل خطاب»[2]، وقال في معرض حديثه عن قصة موسى - عليه السلام -: «وقد ذكر الله هذه القصة في عدة مواضع من القرآن، يبين في كل موضع منها من الاعتبار والاستدلال نوعاً غير النوع الآخر، كما يسمَّى اللهُ ورسولُه وكتابُه بأسماء متعددة، كل اسم يدل على معنى لم يدل عليه الاسم الآخر، وليس في هذا تكرار، بل فيه تنويع الآيات»[3].

ومنهم من نحا منحىً آخر، وقال: ننزه القرآن عن لفظ التكرار وأتى بلفظ «التصريف» ، فهذا الدكتور عبد الله النقراط - نفع الله به - في كتابه الماتع «بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم» بعد أن سرد أقوال القائلين بإطلاق مصطلحي التكرار والترداد في القرآن الكريم قال: «أنا لا أنكر أن بعض أنواع التكرار والترداد من الفصاحة، ولكن أرى استبدال مصطلح تصريف القول بهما؛ لما في هذين المصطلحين من المساوئ التي يراها بعض العلماء الذين تعرضوا لهذين

(1) الإتقان في علوم القرآن 3/ 280.

(2) مجموع الفتاوى 14 / 408.

(3) المصدر نفسه 19 /167.

المصطلحين»[1]، ثم سرد هذه المساوئ التي تنضوي تحت هذين المصطلحين كالكراهة، والقبح، وعدم الفائدة، والحشو الزائد، والسآمة والملل[2].

وبعد أن ذكر العلماء الذين رفضوا أن يُنسب مصطلح التكرار للقرآن الكريم قال: «فلو تأملنا الآيات المتشابهة، والآيات التي يرون أنها مكررة، لتبيّن لنا اختلاف كبير في بعض مفرداتها، واختلاف في سوابقها ولواحقها، وأسباب نزولها، ومن هنا فإن هذا التنوع البياني في الآيات، هو تصريف للقول في القرآن الكريم، في أعلىٰ مراتبه، وله مقاصد ومرام سامية يرمي إليها في كل مرة؛ بل في كل كلمة من آي كتاب الله العزيز، ذلكم البيان الرائع، والتصرف العجيب، الذي أعجز الإنس والجن فرادىٰ ومجتمعين»[3]، وهو منحٌ يؤيده قول النبي - صلىٰ الله عليه وآله وسلم -: «إياك وما يعتذر منه»[4].

والشاهد من الحديث: أن القائلين بمصطلح التكرار يضطرون، في أكثر الأحيان، للاعتذار والإيضاح أنهم لا يقصدون المعنىٰ السيئ من هذا المصطلح، وإنما كان يكفيهم مؤونة الاعتذار والإيضاح لو أنهم انصرفوا للفظ التصريف.

ولا أدل علىٰ بلوغ القرآن أعلىٰ درجات البلاغة، تصريف المعاني والألفاظ

(1) بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم 1 / 57.

(2) ينظر المصدر نفسه 1 / 51.

(3) ينظر المصدر نفسه 1 / 52 ـ 57، ففيها كلام غاية في الروعة والإتقان ولولا الإطالة لذكرته بنصه هاهنا.

(4) رواه الطبراني في الأوسط 4 / 358 الحديث 4427 واللفظ له من حديث عبد الله بن عمر- رضي الله عنهما- قال: أتىٰ رجل النبي صلىٰ الله عليه و سلم فقال: يا رسول الله حدثني بحديث واجعله موجزا، فقال له النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: «صَلِّ صَلَاةَ مُوَدِّعٍ، فَإِنَّكَ إِنْ كُنْتَ لَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، وَأْيَسْ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ تَكُنْ غَنِيًّا، وَإِيَّاكَ وَمَا يُعْتَذَرُ مِنْهُ»، ورواه أيضاً ابن ماجه من حديث أبي أيوب الأنصاري ـ رضي الله عنه ـ كتاب الزهد باب الحكمة 2 / 1396 رقم 4171 وقال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي معلقا عليه في سنن ابن ماجه: «إسناده ضعيف (...) لكن كون الحديث من أوجز الكلمات وأجمعها يدل علىٰ قربه للثبوت فيتأمل»، وقد صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزياداته رقم 3776 .

في كل باب من أبواب القول.

فأما تصريف الألفاظ فأحيانا يورد القرآن الغرض الواحد بألفاظ متعددة، وطرق مختلفة ببراعة فائقة، تُعجز البلغاء، وتُبهر الفصحاء، وتصريف الألفاظ يتضمن لا محالة تصريف المعاني.

وأحيانا يكون التصريف في المعاني مع اتحاد اللفظ، وهو غاية في البلاغة والتنويع؛ لأنه لا تكرار في القرآن، ولا يوجد أسلوب يؤدي معنىً يؤديه الأسلوب الآخر، وإن كان يبدو ظاهرا أن اللفظين يتحدان في جوهر المعنىٰ، ولكن عند التأمل فالمعنىٰ مختلف، وهذا النوع من التصريف هو الذي يتناوله هذا البحث.

وبعد استخارة الله ـ تعالىٰ ـ وقع اختياري علىٰ لفظ «اللّسان» في القرآن الكريم ذلكم اللّفظ الذي ورد خمساً وعشرين مرة بمعان متعددة، وأنا علىٰ يقين أني لن أوفي هذا اللّفظ قدره، ولن أستوفي معانيه، وأنّى لأحد أن يحيط بألفاظه، وهو كتاب الله الحكيم الذي لا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء، ولا يستطيع مقارعة فصاحته البلغاء.

ولا شك أن لكل باحث هدفًا له من بحثه، وهدفي هو:

1 - ابتغاء رضوان الله - تعالىٰ -، واحتساب الوقت الذي استغرقه منّي في سبيل الله - جل وعلا -.

2 - التعرف علىٰ هذا الإعجاز القرآني وتعلمه، ما دامت قد أتيحت لي الفرصة بوجود أستاذ وأخ، له باع لا تخطئه العين في هذا المجال - نحسبه كذلك ولا نزكّيه علىٰ الله -.

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج التكاملي، وقسمت بحثي هذا إلىٰ مقدمة، وخمسة مطالب، وخاتمة كانت كارّةً علىٰ ما سبقها، فأجملتُ فيها، ما فُصل قبلها، وأودعتُ فيها توصية لي ولطلاب العلم الشرعي، لعل الله أن ينفع بها من قرأها، وألحقتُ البحث بقائمة للمصادر والمراجع.

والله أسال أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن يبارك للدكتور

«عبد الله» في صحته وأن ينفعه وينفع به، فقد كان لي أبا وأخا ومعلما.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

====================

المطلب الأول ـ دلالة اللّسان، والسور التي ورد فيها وآياتها، ومعناه

أولاً- صيغ اللّسان:

اللّسان: هو قطعة اللّحم التي خلقها الله في فم الإنسان، وجعلها آلة النطق فيه، وكذلك هو وسيلة الإنسان لتذوق المطعومات ومعرفة حلوها من مرّها.

وقد ورد لفظ اللّسان في القرآن الكريم خمساً وعشرين مرة، تنوعت فيها ألفاظه، وتصرفت فيها معانيه، فجاء على أربعة أوجه: -

أحدها: اللّسان بعينه، أي قطعة اللحم التي خلقها الله - تعالى، والثاني: بمعنى اللّغة، والثالث: بمعنى الدعاء، والرابع: أتى بمعنى الذكر الحسن، والثناء[1].

أما الألفاظ التي ورد بها لفظ اللّسان في القرآن:

فقد جاء لفظ اللّسان بصيغة المفرد مجردة من أي ضمير، وجاء مضافا إلى ضمير المفرد المخاطب، وجاء مضافا إلى ضمير المفرد المتكلم (لسان - بلسان - لسانا - بلسانك - لسانك - لساني).

وجاء كذلك بصيغة الجمع مجردة من أي ضمير، وجاء بصيغة الجمع مضافا إلى ضمير المخاطبين، وجاء مضافا إلى ضمير الغائبين (بألسنة - بألسنتهم - ألسنتهم - بألسنتكم - ألسنتكم).

ثانيا - السور التي ورد فيها لفظ اللّسان وآياتها:

ورد في سورة آل عمران، وهي سورة مدنية عند قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ

(1) ينظر نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، باب اللسان، ص 533 ـ 534.

وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[1].

وورد في سورة النساء، وهي سورة مدنية عند قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ﴾[2].

وورد في سورة المائدة، وهي سورة مدنية عند قوله تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴾[3].

وورد في سورة النحل، أربع مرات، وهي سورة مكية، الأولى عند قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ﴾[4]، والثانية والثالثة عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[5]، والرابعة عند قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُواْ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾[6].

وورد في سورة إبراهيم، وهي سورة مكية عند قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[7].

وورد في سورة مريم مرتين، وهي سورة مكية، الأولى عند قوله تعالى: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا ﴾[8]، والثانية عند قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا ﴾[9].

(1) سورة آل عمران الآية 78.
(2) سورة النساء من الآية 46.
(3) سورة المائدة الآية 78.
(4) سورة النحل الآية 62.
(5) سورة النحل الآية 103.
(6) سورة النحل الآية 116.
(7) سورة إبراهيم الآية 4.
(8) سورة مريم الآية 50.
(9) سورة مريم الآية 97.

وورد في سورة طه، وهي سورة مكية عند قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ﴾[1].

وورد في سورة النور مرتين، وهي سورة مدنية، الأولىٰ عند قوله تعالىٰ: ﴿إِذۡ تَلَقَّوۡنَهُۥ بِأَلۡسِنَتِكُمۡ وَتَقُولُونَ بِأَفۡوَاهِكُم مَّا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ وَتَحۡسَبُونَهُۥ هَيِّنٗا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٞ ﴾[2]، والثانية عند قوله تعالىٰ: ﴿يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾[3].

وورد في سورة الشعراء، ثلاث مرات، وهي سورة مكية، الأولىٰ عند قوله تعالىٰ: ﴿ وَيَضِيقُ صَدۡرِي وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِي فَأَرۡسِلۡ إِلَىٰ هَٰرُونَ ﴾[4]، والثانية عند قوله تعالىٰ: ﴿وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ ﴾[5]، والثالثة عند قوله تعالىٰ: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴾[6].

وورد في سورة القصص، وهي سورة مكية، عند قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفۡصَحُ مِنِّي لِسَانٗا فَأَرۡسِلۡهُ مَعِيَ رِدۡءٗا يُصَدِّقُنِيٓۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴾[7].

وورد في سورة الروم، وهي سورة مكية عند قوله تعالىٰ: ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ ﴾[8].

وورد في سورة الأحزاب، وهي سورة مدنية عند قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا ذَهَبَ ٱلۡخَوۡفُ سَلَقُوكُم بِأَلۡسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى ٱلۡخَيۡرِۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَمۡ يُؤۡمِنُواْ فَأَحۡبَطَ ٱللَّهُ أَعۡمَٰلَهُمۡۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ﴾[9].

وورد في سورة الدخان، وهي سورة مكية عند قوله تعالىٰ: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ

(1) سورة طه الآية 27.
(2) سورة النور الآية 15.
(3) سورة النور الآية 24.
(4) سورة لشعراء الآية 13.
(5) سورة الشعراء الآية 84.
(6) سورة الشعراء الآية 195.
(7) سورة القصص الآية 34.
(8) سورة الروم الآية 22.
(9) سورة الأحزاب الآية 19.

﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾[1].

وورد في سورة الأحقاف، وهي سورة مكية عند قوله تعالىٰ: ﴿ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ ﴾[2].

وورد في سورة الفتح، وهي سورة مدنية عند قوله تعالىٰ: ﴿ سَيَقُولُ لَكَ ٱلْمُخَلَّفُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَآ أَمْوَٰلُنَا وَأَهْلُونَا فَٱسْتَغْفِرْ لَنَا ۚ يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًۢا ۚ بَلْ كَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًۢا ﴾[3].

وورد في سورة الممتحنة، وهي سورة مدنية عند قوله تعالىٰ: ﴿ إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا۟ لَكُمْ أَعْدَآءً وَيَبْسُطُوٓا۟ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ ﴾[4].

وورد في سورة القيامة، وهي سورة مكية عند قوله تعالىٰ: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴾[5].

وورد في سورة البلد، وهي سورة مكية عند قوله تعالىٰ: ﴿ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴾[6].

ثالثاً ـ معنى لفظ اللّسان، الجذر لَسَنَ:

اللّسانُ: هو جارحة الكلام، وهو ذلك العضو المعروف في الفم، وهو آلة النطق، ويقال لمن أجاد الكلام به: لَسِن، واللَّسَنُ: الفصاحة، واللِّسْنُ: الكلام، واللُّغة، واللَّسَن: جودة اللِّسان.

ولفظ اللِّسان يُذكَّر ويُؤَنَّث، ولذلك اختلفوا في جمعه، فمن ذكّره قال في جمعه: ألْسِنةٌ، ومن أنَّثه قال في جمعه: ألْسُنٌ[7]. قال قَسَاس الكندي:

---

(1) سورة الدخان الآية 58.
(2) سورة الأحقاف الآية 12.
(3) سورة الفتح الآية 11.
(4) سورة الممتحنة الآية 2.
(5) سورة القيامة الآية 16.
(6) سورة البلد الآية 9.
(7) ينظر المخصص باب الحمل والولادة ـ اللسان ـ 1 / 132.

أَلا أَبْلِـغْ لَدَيْـكَ أَبـا هُنَـيٍّ أَلا تَنْهَـى لسـانَك عَـنْ رَداهـا[1]

فأنث لفظ اللّسَان هنا، واللِّسْنُ بكسر اللام اللُّغة، وإذا أردت باللّسان اللّغة أنثت، يقال: فلان يتكلم بِلِسَان قومه، ويقال: إن لِسَانَ الناس عليك لحسنة وحسن، أي: ثناؤهم[2]، وقد يطلق لفظ اللّسَان ويراد به الكلمة نفسها فيؤنث حينئذ. قال الشاعر:

أَتَتْنـي لسـانُ بنـي عامِـرٍ أَحاديثُهـا بَعْـد قـوْلٍ نُكُـرْ[3]

فذهب بها هنا إلىٰ الكلمة فأنثها، والعرب تطلق لفظ اللّسان علىٰ الرِّسالة كذلك، قال أَعشىٰ باهلة:

إِنِّـي أَتَتْـني لسـانٌ لا أُسَـرُّ بهـا من عَلْوَ لا عَجَبٌ منها ولا سَخَرُ[4]

فاللِّسان هنا بمعنىٰ الرِّسالة والمقالة، والإِلْسَان: إبلاغ الرسالة، وأَلْسَنَه ما يقول أَي أَبلغه، وأَلْسَنَ عنه، أي بلَّغ، ويقال أَلْسِنِّي فلاناً وأَلْسِنْ لي فلاناً كذا وكذا أَي أَبْلغْ لي. قال عدي بن زيد:

بَـلْ أَلْسـنُوني سَـراةَ العَـمِّ إنكُـمُ لَسْتُم من الْملك والأثقال أَغْمَارًا[5]

أي: أبلغوا لِي وعني، وقد يُذكَّر إن قُصد به معنىٰ الكلام. قال الحطيئة:

نَدِمْـتُ علـى لِسَـانٍ فـاتَ مِنِّـي فلَيْـتَ بأَنـه فـي جَـوْفِ عَكْـمِ[6]

(1) البيت ذكره أبو منصور في تهذيب اللغة مادة لسن.

(2) ينظر تهذيب اللّغة، ولسان العرب مادة لسن.

(3) البيت لمرقش الأكبر، وهو في المفضليات للمفضل الضبي ص235، والإكمال في رفع الارتياب لابن ماكولا 7 / 183.

(4) البيت ذكره ابن منظور في اللسان مادة سخر.

(5) ديوان عدي بن زيد العبادي ص53.

(6) ديوان الحطيئة ص 109.

فذكّره؛ لأنه أراد به الخبر[1]. ويطلق اللّسَان على المتكلم باسم القوم[2]، ويقال: لكل قوم لِسْنٌ: أي لغة يتكلمون بها[3]، ولَسَنتُه ألْسُنه لَسْناً: إذا أخذته بلسانك. قال طرفة:

وإذا تَلْسُنُني أَلْسُنُها إنني لستُ بموْهُونٍ فَقِرْ[4]

وفي الأثر عن عمر ـ رضي الله عنه ـ وذكر امرأة فقال: «إن دخلت عليك[5] لَسَنتْكَ»، أي: أخذتك بلسانها، يصفها بالسَّلاطة وكثرة الكلام والبَذَاءِ[6]، واللِّسَانُ الثناء. قال كُثيّر:

نَمَتْ لأَبي بكرٍ لسانٌ تتابعتْ بعارفةٍ مِنْهُ، فخَصَّتْ وعَمَّتِ[7]

ولَسَنه ولاسَنه ناطقه، ويَلْسُنه لَسْناً كان أَجود لساناً منه، ورجل ملْسُون: أي حلو اللّسان يقول ولا يفعل، فهو كذاب؛ لأنَّه إذا عُرِفَ بذلك لُسِنَ، أي تكلَّمت فيه الألْسِنَة، ولَسِن فلان فلانا أي عابه بلسانه وذكره بالسوء، وذو اللّسانين: هو المنافق، والمراوغ، ذو وجهين، وطويل اللّسان: أي بذيء قوله[8].

---

(1) ينظر تهذيب اللّغة، ولسان العرب مادة لسن.

(2) ينظر المخصص باب الفصاحة 1 / 208.

(3) المصدر نفسه.

(4) ديوان طرفة بن العبد ص 42.

(5) «دخلت عليك» كذا ورد في تهذيب اللغة، ولسان العرب مادة لسن، وذكره كذلك ابن حجر الهيثمي في كتابه «الإفصاح عن أحاديث النكاح» ص166، حديث رقم120، بضمير المخاطب، ورواه ابن قتيبة ـ كتاب السلطان ـ من قول عمر ـ رضي الله عنه ـ بلفظ «دخلت عليها» ينظر عيون الأخبار 55/1 ـ 56، ورواه البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ مرفوعا بهذا اللفظ كذلك 1 / 48، قال الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة421/7: «قلت: وهذا إسناد ضعيف جداً».

(6) ينظر تهذيب اللغة، ولسان العرب مادة لسن.

(7) ينظر لسان العرب مادة لسن.

(8) ينظر معجم مقاييس اللغة، والمعجم الوسيط مادة لسن.

فائدة:

قال الثعالبي: «إذا كان الرجل حاد اللّسان قادراً على الكلام فهو ذَرِبُ اللّسان، وفَتِيقُ اللّسان، فإذا كان جيد اللّسان فهو لَسِن، فإذا كان يضع لسانه حيث أراد فهو ذَليق. فإذا كان فصيحاً بيِّنَ اللّهجة فهو حُذاقِيٌّ. فإذا كان مع حدَّة لسانه بليغًا فهو مِسْلاق. فإذا كان لا تعترض لسانه عقدة، ولا يتحيَّفُ بيانَه عجمةٌ، فهو مِصْقَع. فإذا كان لسانَ القوم، والمتكلم عنهم فهو مِدْرَه»[1].

المطلب الثاني: اللسان في القرآن بمعنى الجارحة

جَرَح يجْرَح جَرحا: أثّر فيه، وجرَّحَه: أكثر فيه ذلك، وجَرَحَه بلسانه: شتمه، وجَرَح الشيء واجْتَرَحَه: كَسَبه، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ﴾[2].

والجارحة وهي للإنسان: أعضاؤه، كاليدين، والرجلين، واللسان، وجمعها جوارح، وسُميت هذه الأعضاء بالجوارح؛ لأنهن يكسبن صاحبهن الخير والشر، ويكن سبب دخوله للجنة أو النار، قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[3] أي اكتسبوها[4].

بل إن اللّسان هو أجرح الجوارح، فالجوارح تبع له يوم القيامة، فعن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ صلى الله علي وسلم ـ: «إِذَا أَصْبَحَ ابْنُ آدَمَ فَإِنَّ أَعْضَاءَهُ تُكَفِّرُ[5] لِلِّسَانِ تَقُولُ: اتَّقِ اللَّهَ فِينَا فَإِنَّكَ إِنِ اسْتَقَمْتَ اسْتَقَمْنَا وَإِنِ اعْوَجَجْتَ اعْوَجَجْنَا»[6]. ويُعبِّر باللّسانِ عن الكلام؛ لأنه يَنشأ منه

(1) فقه اللغة ص 90.

(2) سورة الأنعام من الآية 60.

(3) سورة الجاثية من الآية 21.

(4) ينظر تهذيب اللّغة، ولسان العرب مادة جرح.

(5) تُكَفِّرُ: تذل وتقر بالطاعة له، وتخضع لأمره. ينظر غريب الحديث لابن الجوزي باب الكاف مع الفاء.

(6) رواه الترمذي في السنن كتاب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ باب ما جاء في=

وفيه.

وقد جاء اللّسان بمعنىٰ الجارحة في ثلاث عشرة آية.

الآية الأولى ـ في سورة آل عمران عند قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾[1].

تتحدث هذه الآية والتي قبلها عن اليهود ومكرهم بالإسلام، وإحدىٰ طرق حربهم له، فهم لم يكونوا يحاربونه في الميدان بالسيف والرمح فقط، ولم يكونوا يؤلّبون عليه الأعداء ليحاربوه بالسلاح فقط، وإنما كانوا يحاربونه بكل قوة في عقيدته أولا، كانوا يحاربونه بالدس والتشكيك، ونشر الشبهات بتحريف الآيات، وتغيير كلام الله رب البريات، ومن هذا التحريف ليُّ لسانهم بكلام الله.

واللَّيُّ: هو الْإِرَاغَةُ، وهي إدارة الجسم غير الْمُتَصَلِّبِ إلىٰ غير الصَّوْبِ الذي هو ممتد إليه، ومن ذلك لَيُّ الحبل، ولَيُّ العنان للفرس إذا أدرته إلىٰ جهة غير صَوْب سيره، ولّيُّ العنق، أو الرأس بمعنىٰ الالتفات، وأَلْوَىٰ الرجل برأسه ولَوَّىٰ رأسه أي أعرض به، وأماله من جانب إلىٰ جانب[2]، ليُّ اللّسان: التغيير والتحريف، يقال: لَوَىٰ لسانه علىٰ كذا أي: غيّره.

قال أبو حفص الدمشقي: قال ابن الخطيب: «لَيُّ اللسان شبيه بالتشدُّقِ، والتنطُّع، والتكلُّف – وذلك مذموم – فعبَّر الله عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل بلَيِّ اللّسان، ذمّاً لهم، ولم يُعَبِّر عنها بالقراءة. والعرب تفرِّق بين ألفاظ المدح والذم في الشيء الواحد، فيقولون في المدح: خطيب مِصْقَع، وفي الذم: مِكْثارٌ، ثَرْثارٌ فالمراد بقوله: ﴿يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ﴾[3] أي: بقراءة ذلك الكتاب

= حفظ اللسان رقم 2407، والحديث روي مرفوعا وموقوفا، والوقف أقوىٰ، قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث حماد بن زيد، وقد رواه غير واحد عن حماد بن زيد، ولم يرفعوه، وهو الأصح.

(1) سورة آل عمران من الآية 78 .

(2) ينظر تهذيب اللغة، ولسان العرب مادة لوي، والتحرير والتنوير 3/ 136.

(3) سورة آل عمران من الآية 78 .

الباطل»[1].

والمعنىٰ: أنهم يميلون بالتوراة بألسنتهم، ويحرفونها عن المقصود بها، قال أبو حفص الدمشقي: «وقُرئ «لِيَحْسبوه» - بياء الغيبة - والمراد بهم المسلمون - أيضاً - كما أريد بالمخاطبين في قراءة العامة، والمعنىٰ: ليحسب المسلمون أن المحرَّف من التوراة»[2].

واللَّيُّ إما أن يكون بمعنىٰ تحريف اللّسان عن طريق تغير حرف من حروف الهجاء إلىٰ حرف آخر يقاربه، فيحرفونها في حركات الإعراب تحريفاً يتغير به المعنىٰ؛ لتعطي الكلمة في أذن السامع صوت كلمة أخرىٰ.

فهناك بعض أحبار اليهود يغيرون بعض الحروف في الكلمة فيحرفون الكلام عن مواضعه، ويبدّلون كلام الله؛ ليوهموا غيرهم أن هذا من الكلام المنزل، هو التوراة، وما هو منها في شيء؛ لأنهم قد غيروا المعنىٰ من الوجه الصحيح الذي يفيده ظاهر اللفظ إلىٰ معنىٰ آخر سقيم يوافق أهواءهم ونواياهم السيئة، ومقاصدهم الذميمة. ويقولون: هذا من عند الله، أوحاه الله إلىٰ نبيه موسىٰ ـ عليه السلام ـ، وما هو من عند الله، وهم لأجل دنياهم يقولون علىٰ الله الكذب وهم يعلمون أنهم كاذبون. وهذا نظير قولهم ـ أي اليهود ـ في السلام علىٰ النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ «السام عليك»[3]، أي الموت[4].

قال ابن عاشور ـ رحمه الله ـ: «فلعلهم كانوا إذا قرؤوا بعض التوراة بالعربية

(1) اللباب في علوم الكتاب 5 /341.

(2) المصدر نفسه.

(3) إشارة إلىٰ حديث النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ الذي رواه البخاري في صحيحه ـ كتاب الاستئذان، باب كيف يرد علىٰ أهل الذمة السلام 8 /57 رقم 6256 من حديث عائشة ـ رضي الله عنها قالت: «دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ اليَهُودِ عَلَىٰ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: السَّامُ عَلَيْكَ، فَفَهِمْتُهَا فَقُلْتُ: عَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَهْلًا يَا عَائِشَةُ، فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ» فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَقَدْ قُلْتُ: وَعَلَيْكُمْ».

(4) ينظر لباب التأويل للخازن 1 /262، والتحرير والتنوير 3 /136.

نطقوا بحروف من كلماتها بين بين؛ ليوهموا المسلمين معنىً غير المعنىٰ المراد، وقد كانت لهم مقدرة ومراس في هذا»[1].

أو أن يكون المعنىٰ أنهم كانوا يقرؤون ما ليس من التوراة من كلامهم الذي وضعوه بالكيفيات، أو اللّحون التي كانوا يقرؤون بها التوراة، حتىٰ ليُخيل للسامع أنهم يقرؤون كتاب الله التوراة. فهم يُبَدِّلون كلام الله، ليُوهِموا الجهلة أنه في كتاب الله كذلك، وينسبونه إلىٰ الله ـ تعالىٰ ـ وهو كذب علىٰ الله، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم قد كذبوا وافتروا في ذلك كله[2].

وقال البغوي ـ رحمه الله ـ: «أي: يعطفون ألسنتهم بالتحريف والتغيير، وهو ما غيّروا من صفة النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ، وآية الرجم، وغير ذلك»[3].

وقال السعدي ـ رحمه الله ـ: «ذلك أن المقصود من الكتاب حفظ ألفاظه، وعدم تغييرها، وفهم المراد منها وإفهامه، وهؤلاء عكسوا القضية، وأفهموا غير المراد من الكتاب، إما تعريضا وإما تصريحا، فالتعريض في قوله ﴿لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾[4] أي: يلْوُون ألسنتهم ويوهمونكم أنه هو المراد من كتاب الله، وليس هو المراد، والتصريح في قولهم: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[5].

وهذا أعظم جرما ممن يقول علىٰ الله بلا علم، هؤلاء يقولون علىٰ الله الكذب فيجمعون بين نفي المعنىٰ الحق، وإثبات المعنىٰ الباطل، وتنزيل اللّفظ الدال علىٰ الحقّ علىٰ المعنىٰ الفاسد، مع علمهم بذلك»[6].

وهناك معنىٰ آخر ذكره ابن عاشور فقال: «ويحتمل أن يكون اللَّيُّ هنا مجازا

---

(1) التحرير والتنوير 3/ 136.
(2) ينظر تفسير ابن كثير 2/ 65.
(3) معالم التنزيل 2/ 59.
(4) سورة آل عمران من الآية 78.
(5) سورة آل عمران من الآية 78.
(6) تفسير السعدي ص136.

عن صرف المعنىٰ إلىٰ معنىٰ آخر كقولهم: لَوَىٰ الحجة أي ألقىٰ بها علىٰ غير وجهها، وهو تحريف الكلم عن مواضعه: بالتأويلات الباطلة، والأقيسة الفاسدة، والموضوعات الكاذبة، وينسبون ذلك إلىٰ الله»[1].

ولا شك أن حمل المعنىٰ علىٰ الظاهر أولىٰ من حمله علىٰ المجاز، والتكلف في تأويله.

الآية الثانية ـ في سورة النساء عند قوله تعالىٰ: ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ﴾[2].

من اليهود فريق دأبوا علىٰ تبديل كلام الله وتغييره عمَّا هو عليه افتراء علىٰ الله، وهذه الآية تصف جريمة من جرائمهم، ذلك بأن منهم فريقاً لم يأْلُوا جهداً للنيل من دين الإسلام، ورسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ بل لقد بلغ من التوائهم، وسوء أدبهم مع الله ـ عز وجل ـ أن يحرفوا الكلام عن المقصود به، فتصرح ألسنتهم بالكلمة الطيبة، ثم يغلب عليهم الحقد الدفين في قلوبهم، فيغيرونها بكلمة خبيثة.

والفرق بين الآيتين: أن اليهود في الآية الأولىٰ كان لَيُّ الكلام منهم منصبا علىٰ كلام الله – تعالىٰ –، وها هنا لَيُّ الكلام منهم في مخاطبة رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم.

فهم يلْوُون ألسنتهم بسبّ النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ بألفاظ ظاهرها السلامة، وهي في حقيقتها وقصدهم السب والشتم، وهذا هو دأبهم الكذب والخداع والمكر والخيانة وعدم المواجهة، وقد فضحهم الله في هذه الآية وفضح قصدهم بمناداتهم للنبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ فإذا قالوا له ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ «راعنا» نطقوا بحروفها الأولىٰ نطقا سليما، ثم سرعان ما تضطرب ألسنتهم بها.

ورَعُن الرجل يَرعُن رعَنا، فهو رَعِن وأَرْعَن، والأَرْعَن: هو الأَهوج، والرُّعُونة

(1) التحرير والتنوير 3/ 136.

(2) سورة النساء من الآية 46.

هي الحُمق، وراعونا في كلام اليهود سبٌّ، وشتم[1].

ففي ظاهر لفظ الآية أنهم يقولون للرسول ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: سمعنا قولك، واسمع- غير مأمور بالسمع، وهي صيغة غاية في الأدب، ويقولون: راعنا: أي: انظر إلينا نظرة رعاية لحالنا، واهتمام لوضعنا، وانتظرنا حتىٰ نكلمك بما تريد.

أما في اللَّيّ الذي يلْوُونَه، فهم يقولون: سمعنا، ويسرون قولهم: وعصينا، ويقولون: اسمع منَّا - لا سمعت، ولا كنت سامعاً، يدعون عليه - عليهم من الله ما يستحقون - وراعنا يميلونها إلىٰ وصف «الرعونة»، فيقولون: «راعونا» بكل تبجح وسوء أدب، والتواء ومداهنة، وتحريف للكلم عن مواضعه وعن معانيه. ويظنون أن اللفظ - لما كان محتملا لغير ما أرادوا من الأمور- أنه يروج علىٰ الله وعلىٰ رسوله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ، فتوصلوا بذلك اللفظ الذي يلْوُون به ألسنتهم إلىٰ الطعن في الدين، والطعن في الرسول - صلىٰ الله عليه وسلم -[2].

قال ابن كثير: «ذلك أن اليهود كانوا يُعَانُون من الكلام ما فيه تورية لما يقصدونه من التنقيص -عليهم لعائن الله- فإذا أرادوا أن يقولوا: اسمع لنا يقولون: راعنا. يورون بالرعونة، كما قال تعالىٰ: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[3] وكذلك جاءت الأحاديث بالإخبار عنهم، بأنهم كانوا إذا سَلَّموا إنما يقولون:

السامُ عليكم. والسام هو: الموت[4]. ولهذا أمرنا أن نرد عليهم بـ «وعليكم». وإنما يستجاب لنا فيهم، ولا يستجاب لهم فينا»[5].

---

(1) ينظر المفردات في غريب القرآن، ولسان العرب مادة رعن.

(2) ينظر تفسير السعدي ص 180.

(3) سورة النساء الآية 46.

(4) تقدم تخريجه.

(5) تفسير ابن كثير 1 / 373.

وقال ابن عاشور: «وقولهم: «راعنا» أتوا بلفظ ظاهره طلب المراعاة، أي الرفق، والمراعاة مفاعلة مستعملة في المبالغة في الرعي على وجه الكناية الشائعة التي ساوت الأصل، ذلك لأن الرعي من لوازمه الرفق بالمرعي، وطلب الخصب له، ودفع العادية عنه. وهم يريدون بـ»راعنا» كلمة في العبرانية تدل على ما تدل عليه كلمة الرعونة في العربية، وقد روي أنها كلمة «راعونا» وأن معناها الرعونة فلعلهم كانوا يأتون بها، يوهمون أنهم يعظمون النبي - صلى الله عليه وسلم - بضمير الجماعة»(1).

فهم لشدة مكرهم يثنون ألسنتهم أثناء كلامهم ليكون الكلام مشبها لغتين بأن يشبعوا حركات، أو يقصروا مشبعات، أو يفخموا مرققا، أو يرققوا مفخما؛ ليعطي اللّفظ في السمع صورة تشبه صورة كلمة أخرى، فالكلمة قد تخرج من زنة إلى زنة، ومن لغة إلى لغة بمثل هذه التصرفات، كل ذلك ﴿ طَعْناً فِي الدِّينِ ﴾(2)؛ لأنهم أضمروا في كلامهم قصداً خبيثاً فكانوا يقولون لإخوانهم، ومن يليهم من حديثي العهد بالإيمان: لو كان محمد رسولا لعلم ما أردنا بقولنا، فلذلك فضحهم الله بهذه الآية(3).

وقد نهى الله - تعالى - المؤمنين أن يتشبّهوا بالكافرين في مقالهم وفعالهم، ومتابعتهم في قولهم: «راعنا» اغترارا بهم، فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا ﴾(4).

الآية الثالثة - في سورة النحل عند قوله تعالى: ﴿ وَيَجۡعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكۡرَهُونَ وَتَصِفُ أَلۡسِنَتُهُمُ ٱلۡكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ ٱلۡحُسۡنَىٰۖ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفۡرَطُونَ ﴾(5).

هذه الآية تحكي جهل المشركين بربّهم - جلّ في علاه - فجعلوا له - سبحانه - ما

(1) التحرير والتنوير 4 /145.
(2) سورة النساء من الآية 46.
(3) ينظر التحرير والتنوير 4 / 145.
(4) سورة البقرة من الآية 104.
(5) سورة النحل من الآية 62.

يكرهونه لأنفسهم من اتخاذ البنات، لذلك كانوا يَئِدُونهُنّ وهُنّ صغيرات، فيخبر الله ـ تعالىٰ ـ في هذه الآية عن شدة سفه المشركين؛ حيث يأنفون ويستحيون من البنات، ثم ينسبون ذلك إلىٰ اللّٰه، ويضيفونهنّ إليه.

قال ابن عاشور: «فكان ذلك الجعل ينطوي علىٰ خصلتين من دين الشرك، وهما: نسبة البنوة إلىٰ الله، ونسبة أخس أصناف الأبناء في نظرهم إليه»(1).

فالكفار نسبوا ظلما وزورا، وكذبا وافتراء الملائكة لله ـ تعالىٰ ـ وقالوا هن بنات الله، يُجاهرون بألسنتهم بهذا الكذب والافتراء، ثم ادعوا بألسنتهم ـ كذلك ـ كذبا وبهتانا أن لهم الحسنىٰ، قال الطبري «وأما الحُسنىٰ التي جعلوها لأنفسهم: فالذكور من الأولاد، وذلك أنهم كانوا يئدون الإناث من أولادهم، ويستبقون الذكور منهم، ويقولون: لنا الذكور ولله البنات»(2).

وقال ابن الجوزي: «﴿أَنَّ لَهُمُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾(3) وفيها ثلاثة أقوال: أحدها: أنها البنون، قاله مجاهد، وقتادة، ومقاتل. والثاني: أنها الجزاء الحسن من الله ـ تعالىٰ ـ، قاله الزجاج. والثالث: أنها الجنّة، وذلك أنه لما وعد الله المؤمنين الجنّة، قال المشركون: إِن كان ما تقولونه حقاً، لندخلَنَّها قبلكم، ذكره أبو سليمان الدمشقي»(4).

وإن من أعجب العجب أن يجعل الكفار لله ما يكرهون من البنات، ثم يزعمون كاذبين أن سينالهم الخير والإحسان جزاء علىٰ ما يجعلون ويزعمون.

ووصْفُ الله ـ تعالىٰ ـ للألسنة بالكذب هو تعبير يجعل الألسنة ذاتها كأنها الكذب ذاته، أو صورة له، تحكيه وتصفه بذاتها، فاللّسان هو من يعبر عن الكذب ويفصح عنه ويصوره، ولطول ما قالت هذه الألسنة الكذب، وعبرت عنه صارت

(1) التحرير والتنوير 14/ 191.
(2) تفسير الطبري 17/ 231.
(3) سورة النحل من الآية 62.
(4) زاد المسير في علم التفسير 2/ 566.

رمزاً عليه ودلالة له.

وقد أردىٰ هؤلاء لسانهم في نار جهنّم - عياذا بالله - فقال - سبحانه - مخبراً بحالهم: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ﴾[1] أي: حقًّا واجباً لا شك فيه أن لهؤلاء القائلين لله البنات، الجاعلين له ما يكرهونه لأنفسهم، ولأنفسهم الحسنىٰ عند الله يوم القيامة النار[2]. ﴿وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾[3] قال القرطبي: «متروكون منسيون في النار، قاله ابن الأعرابي، وأبو عبيدة، والكسائي، والفراء، وهو قول سعيد بن جبير ومجاهد»[4].

الآية الرابعة - في سورة النحل كذلك عند قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾[5].

هذه الآية تتكلم عن آفة عظيمة من آفات اللّسان ترديه وتهلكه، فهي تتكلم عمن تجرأ بلسانه علىٰ مقام التشريع دون علم ودراية، فالتحريم والتحليل لا يكونان إلا بأمر من الله. فهما تشريع. والتشريع لله وحده لا لأحد من البشر. وما يدعي أحد لنفسه حق التشريع بدون أمر من الله إلا مفتر، والمفترون علىٰ الله لا يفلحون.

فمن أطلق لسانه فقال هذا حلال وهذا حرام بلا نص، فهذا هو الكذب عينه، المفترىٰ علىٰ الله. والذين يفترون علىٰ الله الكذب ليس لهم إلا المتاع القليل في الدنيا، ومن ورائه العذاب الأليم، والخيبة والخسران في الآخرة.

قال محمد المظهري: «ووصف الألسنة بالكذب مبالغة في وصف كلامهم بالكذب، كأنّ حقيقة الكذب كانت مجهولة، وألسنتهم تصفها وتعرفها بكلامهم، ولذلك عد من فصيح الكلام، كقولهم: وجهها يصف الجمال، وعينها تصف

(1) سورة النحل من الآية 62.
(2) ينظر تفسير الطبري 17 / 232.
(3) سورة النحل من الآية 62.
(4) تفسير القرطبي 10 / 120.
(5) سورة النحل من الآية 116.

السحر»[1].

قال الطبري: «وذُكر عن الحسن البصري أنه قرأ: «وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبِ» هذا بخفض الكذب، بمعنى: ولا تقولوا للكذب الذي تصفه ألسنتكم ﴿هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾»[2].

وقال ابن عاشور: «وانتصب الكذب على المفعول المطلق لـ«تصف»، أي وصفا كذبا؛ لأنه مخالف للواقع؛ لأن الذي له التحليل والتحريم لم ينبئهم بما قالوا ولا نصب لهم دليلا عليه»[3]. فليس لهذا التحليل والتحريم معنى إلا الكذب فقط[4].

الآية الخامسة ـ في سورة طه عند قوله تعالى: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي﴾[5]

لا شك أن من أساسيات الدعوة لله ـ تعالى ـ طلاقة اللّسان، وقد كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أفصح العرب على الإطلاق، وقد أوتي جوامع الكلم، مع أنه لم يجلس لمعلم، وإنما علّمه ربه، قال - تعالى-: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا﴾[6]، والأنبياء جميعهم كانوا أعلى الناس قدرًا في قوة حجتهم، وحسن منطقهم، وسعة صدورهم، ولكل نبي من الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ صولات وجولات مع قومه، حتى أسكتوا خصومه، وغلبوهم بقوة البيان، وحسن المنطق، وصدق الحديث.

لذلك كان من دعاء موسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ لربه ومولاه، أن يفك عقدة لسانه، ويطلق لسانه بالمنطق، فيحسن التبليغ؛ لتصل دعوته، وتُفهم حجّته،

---

(1) تفسير المظهري 5 / 386.
(2) تفسير الطبري 17 / 314.
(3) التحرير والتنوير 14 / 310.
(4) ينظر الوسيط 3 / 89.
(5) سورة طه من الآية 27.
(6) سورة النساء الآية 113.

فيحصل المقصود التام من المخاطبة، والمراجعة والبيان عن المعاني[1].

ولم يقل موسىٰ ـ عليه الصلاة والسلام ـ: عقدة لساني بالإضافة، بل جاء باللّفظ مُنَكّراً ليُشعر السامع أنها عقدة شديدة، تمنع أداء رسالة اللّسان، كما تمنع عقدة الحبل سلاسته[2].

وقال الراغب: «يعني به من قوّة لسانه، فإنّ العقدة لم تكن في الجارحة، وإنما كانت في قوّته التي هي النّطق به»[3].

ذلك أن موسىٰ ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان قد أصيب بآفة في لسانه تمنعه من فصيح الكلام، وإيضاح المعاني، فسأل ربه أن يحل تلك الآفة والرُّتُوتة[4] التي كانت به[5].

فدعا ربه أن يزيل ذلك التعقد والحبسة التي في لسانه؛ لئلا يستخفّ به النّاس، وينفروا منه، وأن يمنحه قوة وبيانا وقدرة علىٰ محاجّة فرعون، وغلبته؛ حتىٰ يفقه هو والملأ من حوله قوله ويعقلوه؛ وحتىٰ لا تأخذهم العزّة بالإثم، فلا يقبلوا له قولا[6].

قال ابن كثير: «وما سأل أن يزول ذلك بالكلية، بل بحيث يزول العيّ، ويحصل لهم فهم ما يريد منه، وهو قدر الحاجة، ولو سأل الجميع لزال، ولكن الأنبياء لا يسألون إلا بحسب الحاجة، ولهذا بقيت بقية، قال الله ـ تعالىٰ ـ إخباراً عن فرعون

(1) ينظر تفسير السعدي ص504.
(2) ينظر التحرير والتنوير 16 / 212.
(3) المفردات في غريب القرآن مادة لسن ص740.
(4) الرُّتَّة: التمنع في أول الكلام، والأَرَتُّ: هو الذي لا تظهر مقاطع كلماته. ينظر لسان العرب مادة رتت.
(5) ينظر تفسير الطبري 18 / 299.
(6) ينظر تفسير المراغي 16 / 104.

أنه قال: ﴿ أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴾[1] أي يفصح بالكلام»[2].

الآية السادسة ـ في سورة النور عند قوله تعالىٰ: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[3].

اللّسان هو آلة تناقل الكلام وانتشاره، فإن كان الكلام خيرا تحصل علىٰ الأجر قائله، وإن كان الكلام شرّاً وكذباً وزوراً استحقّ العقاب قائله.

والكلام المقصود في هذه الآية هو تناقل كلام الإفك عن أمّنا أم المؤمنين الطاهرة العفيفة المبرأة عائشة بنت الصّدّيق ـ رضي الله عنها وأرضاها، ولعن الله من أبغضها وجفاها ـ، فصار الكلام هاهنا لسانا يتلقىٰ عن لسان، بلا تدبر ولا ترو، ولا فحص ولا إمعان نظر، حتىٰ لكأن القول لا يمر علىٰ الآذان، ولا تتملاه الرؤوس، ولا تتدبره القلوب، ويقولون قولًا مختصا بالأفواه من غير أن يكون له مصداق ومنشأ في القلوب؛ لأنه ليس بتعبير عن وعي منهم، ولا بعقلهم ولا بقلبهم. وإنما هي كلمات تقذف بها الأفواه، قبل أن تستقر في المدارك، وقبل أن تتلقاها العقول.

ويقال: تلقىٰ فلان عن فلان الكلام، بمعنىٰ أخذه منه، وتلقفه عنه، وإنما وُصف حديث الإفك بذلك؛ لأن الرجل منهم فيما ذُكِر يَلْقىٰ آخر، فيقول: أوَمَا بلغك كذا وكذا عن عائشة؟ ليُشيع عليها بذلك الفاحشة. وذكر الفرّاء أنها في قراءة ابن مسعود، وأبيّ – رضي الله عنهما –: «إذ تَتَلقَّوْنَه»[4] بتاءين[5].

وكانت عائشة ـ رضي الله عنها تقرأ هذه الآية: «إِذْ تَلِقُونَهُ بِأَلْسِنَتكُمْ»[6] بفتح التاء، وكسر اللام، وضم القاف، وتفسّر ذلك فتقول: إنما هو وَلْق الكذِب، أي

(1) سورة الزخرف الآية 52.

(2) تفسير ابن كثير 5 /249.

(3) سورة النور من الآية 15.

(4) معاني القرآن للفراء 248/2.

(5) ينظر تفسير الطبري 19/ 130.

(6) معاني القرآن للفراء 248/2.

يكذِبون ويستمرّون عليه، ويرددونه بألسنتهم[1].

قال ابن عاشور: «وإنما جعلت الألسن آلة للتلقي مع أن تلقي الأخبار بالأسماع؛ لأنه لما كان هذا التلقي غايته التحدث بالخبر، جعلت الألسن مكان الأسماع مجازاً بعلاقة الأيلولة. وفيه تعريض بحرصهم علىٰ تلقي هذا الخبر فهم حين يتلقونه يبادرون بالإخبار به بلا ترَوّ ولا تريث. وهذا تعريض بالتوبيخ أيضاً. وأما قوله: ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ﴾ فوَجْهُ ذكر بأفواهكم، مع أن القول لا يكون بغير الأفواه؛ أنه أريد التمهيد لقوله: ﴿مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾؛ أي: هو قول غير موافق لما في العلم، ولكنه عن مجرّد تصور؛ لأن أدلة العلم قائمة بنقيض مدلول هذا القول فصار الكلام مجرد ألفاظ تجري علىٰ الأفواه، وفي هذا من الأدب الأخلاقي أن المرء لا يقول بلسانه إلا ما يعلمه ويتحقّقه وإلا فهو أحد رجلين: أفن[2] يقول الشيء قبل أن يتبين له الأمر، فيوشك أن يقول الكذب فيحسبه الناس كذابا. وفي الحديث: «بِحَسْبِ الْمَرْءِ مِنَ الْكَذِبِ أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ»[3]، أو رجل مموه مراء يقول ما يعتقد خلافه»[4].

ولتقييد القول بالأفواه، مع أن الكلام لا يكون إلا بالفم، نكتة لطيفة وهي أن الشيء المعلوم يكون في القلب، ثم يترجم عنه اللّسان، وإلىٰ ذلك أشار الشاعر[5]:

(1) ينظر تفسير الطبري 19/ 130، وتفسير القرطبي 204/12.

(2) الأَفَنُ: النقص، ورجل أَفِين ومَأْفون أي ناقص العقل، ضعيف الرأي، ويقال للأحمق مأفون. ينظر لسان العرب مادة أفن.

(3) رواه مسلم موقوفا عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في مقدمة صحيحه باب النهي عن الحديث بكل ما سمع (1 /10) رقم 5، وقد رواه أبوداود مرفوعا عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ بلفظ «كَفَىٰ بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ» كتاب الأدب، باب في الكذب، (298/4) رقم 4992، وصححه الألباني في الصحيحة (38/5) رقم 2025.

(4) التحرير والتنوير 18 / 177.

(5) البيت نسبه غير واحد للأخطل غوث بن غيات، وقد أنكر بعض العلماء كابن تيمية وغيره أن يكون له، ولم أجده في ديوان الأخطل بتحقيق مهدي محمد ناصر الدين.

إن الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فهم لسفههم جعلوا هذا الإفك ليس إلا قولاً يدور في الأفواه، ويجري على ألسنتهم، يتفكّهون به في مجالسهم، من غير ترجمة عن علم قام في قلوبهم، ويقيناً منهم بحدوثه[1].

قال ابن المنير في تعليقه على تفسير الزمخشري: «ويحتمل أن يكون المراد المبالغة، أو تعريضا بأنه ربما يتمشدق ويقضى تمشدق جازم عالم، وهذا أشدّ وأقطع، وهو السر الذي أنبأ عنه قوله تعالى: ﴿قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ﴾[2] والله أعلم»[3].

وقال أبو زهرة: «أي وسائل التلقي والعلم، لم تكن معاينة ولكن هي الألسنة، وتقولونه مرددين ما سمعتم بأفواهكم، ولم تؤمن به قلوبكم، ولم تعاينوه وتروه، بل انتقلت الكلمات من الألسنة ورددتها الأفواه من غير علم أو تثبت، فالألسنة قالته من غير علم، ورددته الأفواه من غير علم، واتخذوه سَمَرا، يرطبون فيه المجالس بالإثم من غير علم، ظنا منهم أنه هين لَا أثر له، ولا إثم فيه، وأن التفكه بهذا القول هو أمر هين»[4].

الآية السابعة ـ في سورة النور كذلك عند قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[5].

يوم القيامة ينكر الإنسان ما اقترفه في الدنيا واكتسبه من ذنوب لهول ما يرى، فيُنطق الله الجوارح لتشهد على صاحبها بما اقترفه، فتشهد عليهم أيديهم، وأرجلهم، وألسنتهم بما كانوا يقترفون من قول وفعل، فالجوارح شواهدُ على ابن

---

(1) ينظر البحر المديد في تفسير القرآن المجيد 4 / 19.
(2) سورة آل عمران من الآية 118.
(3) الكشاف 3 /219.
(4) زهرة التفاسير 10 / 5160.
(5) سورة النور الآية 24.

آدم بعمله، على غير اختيار منه، فهذه الجوارح التي كانت مطيعة لصاحبها ولا تتصرف إلا بإرادته، تخرج عن إرادته في ذلك المشهد العصيب، مستجيبة لإرادة الله وأمره، شاهدة على صاحبها، حتى إن صاحبها ليسبها، فعن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: «ضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ ذَاتَ يَوْمٍ أَوْ تَبَسَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ: «أَلَا تَسْأَلُونِي مِنْ أَيِّ شَيْءٍ ضَحِكْتُ؟» فَقَالَ: «عَجِبْتُ مِنْ مُجَادَلَةِ الْعَبْدِ رَبَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يَقُولُ: يَا رَبِّ أَلَيْسَ وَعَدْتَنِي أَنْ لَا تَظْلِمَنِي؟ قَالَ: بَلَى، قَالَ: فَإِنِّي لَا أَقْبَلُ عَلَيَّ شَهَادَةَ شَاهِدٍ إِلَّا مِنْ نَفْسِي، فَيَقُولُ: أَوْ لَيْسَ كَفَى بِي شَهِيدًا وَبِالْمَلَائِكَةِ الْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ؟ قَالَ: فَيُرَدِّدُ هَذَا الْكَلَامَ مَرَّاتٍ فَيُخْتَمُ عَلَى فِيهِ، وَتَكَلَّمُ أَرْكَانُهُ بِمَا كَانَ يَعْمَلُ فَيَقُولُ: بُعْدًا لَكُمْ وَسُحْقًا، عَنْكُمْ كُنْتُ أُجَادِلُ»[1].

والإنسان في هذه الدنيا يتكلم بلسانه متى ما شاء، وينطق بلسانه ما يُريد، فالمتكلم في الحقيقة هو الإنسان؛ لأن اللّسان مَا تحرَّك إلا بمراده، فاللّسان آلة خاضعة لإرادة صاحبها، أمَّا في الآخرة فسوف تنعكس الصورة، فاللّسان ينطق على غير مراد صاحبه، خارجاً عن سيطرته؛ لأن صاحبه لا إرادة له.

فتشهد على الناس يوم القيامة ألسنتهم بما تكلموا به، وتشهد أيديهم وأرجلهم وتتكلم بما عملوا في الدنيا، وتشهد ألسنة بعضهم على بعض بما كانوا يعملون من القذف والبهتان[2].

وقد خصّ بعض العلماء هذه الآية بمن خاضوا في حادثة الإفك ليس غير، فهؤلاء الذين قذفوا عائشة ـ رضي الله عنها وأرضاها، ولعن الله من أبغضها وجفاها، ولم يتوبوا منه قبل موتهم، فأبوا أن يشهدوا على أنفسهم في الدنيا، ستنطق ألسنتهم في الآخرة ـ دون إرادتهم ـ بما أبت أن تنطق به في الدنيا، وتكون شاهدة عليهم يوم القيامة بأنهم كانوا كاذبين مفترين، وللإفك مروجين، فيؤخذون

---

(1) رواه الحاكم في المستدرك رقم 8778 (4 /644)، وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي في التلخيص.

(2) ينظر تفسير القرطبي 12 / 210، وتفسير الشعراوي 16/ 10238.

بإقرارهم، وبما شهدت به عليهم ألسنتهم التي خرست في الدنيا عن قول الحق، وانطلقت تهذىٰ بالزور، وتنشر البهتان.

وتشهد عليهم كذلك أيديهم وأرجلهم بما عملوا من منكر، فاليدان، والرجلان شهود أربعة، تشهد علىٰ هذا الادعاء الذي يدعيه اللسان علىٰ صاحبه، وكأن هذا اللسان متهم عند صاحبه؛ لأنه لم ينطق أبدا إلا بالزور والبهتان، فإذا جاء صاحبه ليردّ شهادته عليه، قام من كيانه شهود أربعة، كلها تصدق هذا اللّسان، الذي لم يصدق أبداً إلا في هذا الموقف.

وهذا هو بعض السر في تقديم اللّسان علىٰ الأيدي والأرجل فكأنه هو المدّعي، وكأن شهوده علىٰ دعواه هم باقي الجوارح[1].

وللعلماء في التوفيق بين هذه الآية، وبين قوله تعالىٰ: ﴿ ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾[2] أقوال عديدة، فقال الطبري: «فإن قال قائل: وكيف تشهد عليهم ألسنتهم حين يختم علىٰ أفواههم؟ قيل: عني بذلك أن ألسنة بعضهم تشهد علىٰ بعض، لا أنَّ ألسنتهم تنطق وقد ختم علىٰ الأفواه»[3]، أما الإمام البغوي فقد ذهب إلىٰ أن هذه الشهادة من الألسنة هي قبل أن يختم علىٰ الأفواه[4].

وتمسك أبو القاسم النيسابوري بظاهر الآيتين فقال: «يجوز أن يخرج الألسنة، ويختم علىٰ الأفواه»[5].

وقال بعضهم إن هذا في حال، وذلك في حال، أو كل منهما في حق قوم غير الآخرين، أو هذا في حق القذفة، وذاك في حق الكفرة، قال القاسمي عن هذا القول: «ليس بشيء؛ إذ لا منافاة، فالسرّ في التصريح بالألسنة هنا، وعدم

(1) ينظر التفسير الوسيط 3 /314، والتفسير القرآني 9 / 1255.
(2) سورة يس الآية 65.
(3) تفسير الطبري 19 /140.
(4) ينظر تفسير البغوي 3 / 396.
(5) إيجاز البيان 2 /599.

ذكرها هناك، أن الآية لما كانت في حق القاذف بلسانه، وهو مطالب معه بأربعة شهداء، ذكر هنا خمسة أيضا، وصرح باللّسان الذي به عمله ليفضحه، جزاء له من جنس فعله»[1].

ولعل الصواب هو أن الختم علىٰ الأفواه معناه منع اللّسان عن التكلم بما يريده وينفعه ـ حسب ظنه ـ اختياراً، كالإنكار والاعتذار، لا أن ينطق اللّسان من دون إرادة صاحبه[2].

الآية الثامنة ـ في سورة الشعراء عند قوله تعالىٰ: ﴿ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِي ﴾[3].

تُبين هذه الآية رغبة موسىٰ ـ عليه الصلاة والسلام ـ علىٰ أداء الرسالة كما يريدها الله، وحرصه علىٰ تنفيذ مراد الله ـ تعالىٰ ـ، فاعتذر لربه وشكا له مخاوفه من أن لا ينطق بالعبارة التي ترسلني بها إليهم لساني، فيعجز لساني في المحاجة علىٰ ما أُحب، وأرغب؛ لذلك طلب من ربّه أن يكون أخوه ظهيراً له[4].

ولا شك أن عدم مساعدة اللّسان لبيان المراد في إقامة الحجة الدافعة للتكذيب من شأنه أن ينشئ حالة من ضيق الصدر، تنشأ من عدم القدرة علىٰ تصريف الانفعال بالكلام. وتزداد كلما زاد الانفعال، فيزداد الصدر ضيقا[5].

وقد تكلمت بشيء من التفصيل، مما يغني عن إعادة الكلام وذلك عند الحديث عن قوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴾[6].

إلا أن الفرق بين الإفصاحين، أن المانع من الإفصاح في قوله ﴿ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن

(1) تفسير القاسمي 7 / 341.

(2) ينظر المصدر نفسه.

(3) سورة الشعراء من الآية 13.

(4) ينظر تفسير الطبري 19 / 337.

(5) ينظر التفسير المظهري 7 / 61 ـ 62.

(6) سورة طه من الآية 27.

لِّسَانِي ﴾[1] هو لآفة كانت بلسانه.

أما هاهنا فالمانع من الإفصاح والتبيين أن موسىٰ ـ عليه الصلاة والسلام ـ أخبر ربه أنه قد يغضب إذا ما كذّبوه، ويضيق صدره إذا ما أعرضوا عنه، وإذا ما ضاق صدره، كَلَّ لسانه عن العبارة والبيان، لذلك دعا ربه أن يؤازره بأخيه هارون ـ عليه الصلاة والسلام ـ نبيا معه، يحمل أعباء الرسالة معه، ويكون ظهيراً له[2].

الآية التاسعة ـ في سورة القصص عند قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَخِي هَـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴾[3].

في هذه الآية يطلب موسىٰ ـ عليه الصلاة السلام ـ من ربه أن يسانده بأخيه هارون، ليستطيع أداء الأمانة كما يريدها الله ـ عز وجل ـ إذ إن هارون ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان أبين من موسىٰ لساناً، وأفصح بيانا، وكانت في لسان موسىٰ ـ عليه الصلاة والسلام ـ عقدة، وفضل الفصاحة إنما يحتاج إليه لتقرير البرهان، وإقامة الحجة[4].

والفرق بين هذه الآية والآية التي قبلها، أن المقصود هاهنا باللّسان هو لسان هارون ـ عليه الصلاة والسلام ـ فقد وصفه موسىٰ ـ عليه الصلاة والسلام ـ بالفصاحة، وحسن البيان، والقدرة علىٰ تبيين ما يريده، فهو قد نشأ بينهم، وهو ـ لا شك ـ أعلم بلسانهم من موسىٰ ـ عليه الصلاة والسلام ـ الذي تركهم، لذلك دعا ربه بأن يؤيده بهذا اللسان الفصيح.

أما في الآية التي في سورة الشعراء فالمقصود باللّسان هو لسان موسىٰ ـ عليه الصلاة والسلام ـ لذلك فقد طلب من الله ـ تعالىٰ ـ أن يرسل معه أخاه هارون ـ عليه الصلاة والسلام ـ ليساعده في البيانِ مخافة أن لا يستطيع البيانَ.

(1) سورة طه من الآية 27.
(2) ينظر تفسير الماتريدي 8 / 52.
(3) سورة القصص الآية 34.
(4) ينظر تفسير الطبري 19 /577، وتفسير النسفي2 / 642.

الآية العاشرة ـ في سورة الأحزاب، عند قوله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا جَآءَ ٱلۡخَوۡفُ رَأَيۡتَهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ تَدُورُ أَعۡيُنُهُمۡ كَٱلَّذِي يُغۡشَىٰ عَلَيۡهِ مِنَ ٱلۡمَوۡتِۖ فَإِذَا ذَهَبَ ٱلۡخَوۡفُ سَلَقُوكُم بِأَلۡسِنَةٍ حِدَادٍ ﴾[1].

السَّلْقُ: بسطٌ بقهرٍ إما بيد أو لسان، وقيل: شدة الصوت، وسَلَق لغة في صَلَق، أي صاح. قال الأصمعي: هو الصوت الشديد، وسَلَقه بلسانه يَسْلُقه سَلْقا: أسمعه ما يكره فأكثر عليه، وسَلَقه بالكلام سَلْقاً إذا آذاه، واشتد عليه باللّسان، وسَلَقوكم: أي جهروا فيكم بالسوء من القول[2].

فهذه الآية تصف حال المنافقين مع المسلمين، فهم أحدّ الناس ألسنة علىٰ المسلمين، وأكثرهم قولا، وأقلهم فعلا، فبضاعتهم كلها، زيف من الكلام، وباطل من الأقوال، ينفقون منه في سخاء بلا حساب، لكنه ليس الكلام الليّن الجميل، بل الكلام القبيح الجارح للنفوس[3].

فهاهم هنا لجبنهم، وخوفهم، يصيرون كالمغمىٰ عليه من الموت، فإذا ذهب خوفهم وأمنوا، وانتهىٰ الكرب، وانكشف الغمّ، خرجوا من جحورهم، فارتفعت أصواتهم بعد ارتعاش، وانتفخت أوداجهم بعد انكماش، وانتفشوا بعد انزوائهم، وأطلقوا لألسنتهم المسعورة الجارحة العنان في النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ والمسلمين، بكل بهتان من القول، وخبيث من الكلام[4].

فما إن انتهت الحرب حتىٰ آلموا الصحابة ـ رضي الله عنهم وأرضاهم ـ بألسنتهم وآذوهم، وادعوْا كذباً وزوراً البلاء في القتال، والفضل في الأعمال، والشجاعة والاستبسال، وصاحوا فيهم بملء أفواههم، من دون حياء، بألسنة حادة قاطعة، ومخاطبة شديدة: أعطونا حقنا، فلستم بأحق بالغنائم منا، فقد حاربنا معكم، ولولا نحن ما انتصرتُمْ علىٰ عدوكم، إلىٰ غير ذلك من التطاول بالقول،

(1) سورة الأحزاب من الآية 19.
(2) ينظر لسان العرب، وعمدة الحفاظ مادة سلق 2 / 1236 ـ 1237.
(3) ينظر التفسير القرآني 675/11.
(4) ينظر تفسير النسفي 3 / 23.

والإيذاء والتأنيب[1].

الآية الحادية عشرة ـ في سورة الفتح عند قوله تعالىٰ: ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾[2].

هذه الآية تبيّن حقيقة النفاق الحقيقي العقدي، وأن قول اللّسان إن لم يوافق تصديقا في القلب فإنه غير نافع صاحبه، فهؤلاء المنافقون يقولون كلاما من طرف اللّسان غير مطابق لما في الجنان، يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، وقد كذبهم الله في اعتذارهم للنبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ وفضحهم.

فالمنافقون هاهنا لم يكونوا صادقين في اعتذارهم لم يكن بسبب انشغالهم بأموالهم وأهليهم، بل ما تخلفوا إلا اعتقادا منهم أن النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ والمؤمنين سيُغلبون، ولن يسْلموا من القتل، ولن يرجعوا إلىٰ أهليهم أبداً، فهو الهلاك المحقق لهم، ثم إنهم كاذبون كذلك في طلبهم الاستغفار من النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ فهو ليس بصادر عن حقيقة ولا توبة، ولا ندم علىٰ ما سلف منهم من معصية التخلف، إذ إنهم لا يبالون أستغفر لهم النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ أم لم يستغفر لهم[3]. وفي الآية كما قال القاسمي: «إيذان بأن اللّسان لا عبرة به، ما لم يكن مترجما عن الاعتقاد الحق»[4].

الآية الثانية عشرة ـ في سورة الممتحنة عند قوله تعالىٰ: ﴿إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾[5].

قال ابن عاشور: «فبسط الأيدي حقيقة في مدها للضرب والسلب، وبسط الألسنة مجاز في عدم إمساكها عن القول البذيء»[6].

---

(1) ينظر تفسير الشعراوي 19/ 11974 ـ 11975.

(2) سورة الفتح من الآية 11.

(3) ينظر تفسير المراغي 93/26، والتفسير القرآني 407/13.

(4) تفسير القاسمي 8 /493.

(5) سورة الممتحنة الآية 2.

(6) التحرير والتنوير 99/1.

فهذه الآية تصف حال المنافقين مع المسلمين، ويُخبر الله ـ تعالىٰ ـ المؤمنين بحقيقة مفادها أنّ مُداراة هؤلاء الكفرة غير نافعة في الدنيا، وأنها ضارَّة لهم في الآخرة، فهم إنْ يتمكنوا منكم، ويظفروا بكم، وتقعوا بين براثنهم تظهر عداوتهم لكم وتنجل، ويفتضح غدرهم، وتنكشف خيانتهم ونفاقهم، ويتصرفون معكم تصرف العدو الأصيل، ويُشبعون غيظهم منكم، فتنبسط إليكم أيديهم بضَرَركم، ضرباً وسلباً، وتعذيباً وقتلًا، وتنبسط ألسنتُهم وتطول بالإِيذاء سبّاً، وشتماً، وكل ما يقدرون علىٰ عمله، وأشدُّ من هذا كله أنَّهم لن يقتنعوا إلا بكفركم وارتدادكم عن دينكم.

فهم يريدون أَن يلحقوا بالمؤمنين مضارّ الدنيا من شتم وقتل وتمزيق، ومضارّ الدّين من ردّهم كفاراً، وهي أغلىٰ غاياتهم، وأول أمانيهم، لحرصهم علىٰ ألا ينالوا خيراً[1].

الآية الثالثة عشرة ـ في سورة القيامة عند قوله تعالىٰ: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾[2].

أي لا تحرك يا محمد ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ بالقرآن لسانك وشفتيك قبل أن ينتهي جبريل من إلقاء الوحي، لتأخذه علىٰ عجلة، فتعجل بأخذه وحفظه مخافة أن يتفلّت منك، ثم علل النهي عن العجلة بقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾[3] أي: إن علينا أن نجمعه لك حتىٰ تثبته في قلبك[4].

وهو نهيٌ يراد به النصح، والإرشاد والتوجيه للنبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ وما ينبغي أن يكون عليه حاله مع الوحي، فنهاه عن العجلة في تحريك لسانه، وشفتيه بكلمات القرآن، بل طلب منه الانتظار حتىٰ ينتهي جبريل ـ عليه السلام ـ

(1) ينظر تفسير الثعالبي 417/5.

(2) سورة القيامة الآية16.

(3) سورة القيامة الآية17.

(4) ينظر تفسير النسفي 3 /572، وتفسير المراغي 29 /151 .

من الوحي[1].

والنطق بالوحي يكون باللّسان، وبالشفتين، بل حركة الشفتين أظهر في المشاهدة، وقد يستشكل على أحدهم عدم ذكرهما، وأجاب ابن عرفة عن ذلك بقوله: «فإن قلت: هلا قيل: لَا تحرك به شفتيك كما في أول البخاري، عن ابن عباس: كان رسول الله ـ صلى الله عليه وعلى آله وسلم ـ يُعَالِجُ مِنَ التَّنْزِيلِ شِدَّةً، وَكَانَ مِمَّا يُحَرِّكُ شَفَتَيْهِ»[2]، فالجواب أن اللّسان أكثر ترادفًا من الشفتين»[3].

الآية الرابعة عشرة ـ في سورة البلد عند قوله تعالى: ﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾[4].

يمتنّ الله ـ تعالى ـ على عباده بنعمه التي لا تحصى، من تِلْكُمُ النعم أن ميزه بالنطق، وأعطاه أداته المحكمة: ﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾[5] وهما أداة البيان والتعبير، وبهما يملك الإنسان أن يفعل الشيء الكثير. فالكلمة قد تقوم مقام السيف وأكثر أحيانا، وقد تهوي بصاحبها في النار، أو تدخله الجنّة.

فمن نعم الله على الإنسان أن جعل له لسانا لافِظا ينطق به، ويكون ترجمانا عما يختلج في فؤاده، وما يتردد بصدره، ويكون لسانه أداة للتآلف والتعارف بينه وبين بني البشر جميعا، حتى تعمر الأرض وتستقر الحياة فيها.

ومن نعمه ـ كذلك ـ أن جعل له شفتين يطبقهما على فمه، يستر بهما ثغره، منعا من تناثر الطعام، ويستعين بهما على النطق السديد لتقيم التفاهم بين الناس، كما وأن الشفتين مظهر من مظاهر تناسق خلق الإنسان وكماله[6].

وفي معرض ذكر الله لهذه النعمة إشارة إلى الإنسان أنه إذا أبان عما في نفسه، فإنما يبيّن بما وهبه له الله من هذه الجارحة التي يتكلم بها، فإذا غرّه حديثه، أو

(1) ينظر التفسير القرآني 15/ 1322.
(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الوحي باب: بدء الوحي رقم 5 (1 / 8).
(3) تفسير ابن عرفة 4 / 323.
(4) سورة البلد الآية 9.
(5) سورة البلد الآية 9.
(6) ينظر تفسير النسفي 3 /644.

قوة حجته، فليس فضل ذلك راجعا إليه، وإنما الفضل لمن وهبه ذلك.

وذكر الله ـ تعالىٰ ـ الشفتين مع اللّسان؛ لأنّ الإبانة تحصل بهما معا، فلا ينطق اللسان بدون الشفتين، ولا تنطق الشفتان بدون اللسان[1].

قال ابن عاشور: «ومن دقائق القرآن أنه لم يقتصر علىٰ اللّسان ولا علىٰ الشفتين، خلاف عادة كلام العرب أن يقتصروا عليه يقولون: ينطق بلسان فصيح، ويقولون: لم ينطق ببنت شفة، أو لم ينبس ببنت شفة؛ لأن المقام مقام استدلال، فجيء فيه بماله مزيد تصوير لخلق آلة النطق»[2].

المطلب الثالث: اللّسان بمعنى اللّغة

لكل قوم لغتهم الناهضة بنهوضهم، والنائمة بخمولهم، والعاجزة بعجزهم، واللغة تموت بموت أهلها.

والاختلاف في ألسن الناس سنة كونية، كاختلاف الألوان بين البشر، فالألسن تتغير بتغير الأقوام والأمم، فنجد العجمة والعروبة، وكل لغة مُبينة لأهلها.

قال ابن العربي: «ولكل أمة تقطيع في الأصوات علىٰ نظام يعبر عما في النفس، ولهم صورة في الخط تعبر عما يجري به اللّسان، وفي اختلاف ألسنتكم وألوانكم دليل قاطع علىٰ ربكم القادر العليم الحكيم الحاكم»[3].

إلا أن اللّسان العربي يبقىٰ هو أم اللّغات وتاجها، فهي اللّغة التي نزل بها القرآن الكريم الذي نزل به الروح الأمين، علىٰ قلب خاتم النبيين ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ بلسان عربي مبين، المتعبد بألفاظه العربية بإجماع المسلمين، والمعجز ببلاغته العربية لجميع العالمين.

ولقد اختار ـ جلّ وعلا ـ أن يكون القرآن الكريم بلغة العرب؛ لأنها أصلح

(1) ينظر تفسير المراغي 30 / 159، والتحرير والتنوير 30 / 353، والتفسير المعين للمدرسات والمدرسين ص49.

(2) التحرير والتنوير 30 / 353.

(3) أحكام القرآن 4 / 107.

اللغات جمعا للمعاني، وإيجازا في العبارة، وسهولة جري علىٰ الألسن، وسرعة حفظ، وجمال وقع في الأسماع، وجعلت الأمة العربية هي المتلقية للكتاب بادئ ذي بدء، وعهد إليها نشره بين الأمم.

ولقد بلّغ ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ دعوة ربه كما أُمر، فبدأ بأم القرىٰ، ثم بما حولها من جزيرة العرب وشعوب العجم، باللّسان العربي الذي قضىٰ الله أن يوحد به ألسنة جميع الأمم، فيجعلهم أمة واحدة في العقائد والعبادات، والآداب والشرع واللغة؛ ليكونوا بنعمته إخوانا لا مثار بينهم للعداوات التي تفرق بين الناس بعصبيات الأنساب والأقوام، والأوطان، والألسنة.

فكتب ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ كتبه إلىٰ قيصر الروم، وكسرىٰ الفرس، ومقوقس مصر بلغة الإسلام العربية. ككتبه إلىٰ ملوك العرب وأمرائهم، وبلّغ أصحابه ـ رضي الله عنهم ـ ما أمر الله به ونشروا الدين بهذه اللغة في كل أقسامه.

فكان الإسلام ينتشر بين شعوب الأرض بلغة العرب، فأقبل المسلمون من غير العرب علىٰ تعلم هذه اللغة بباعث العقيدة، ومن أجل إقامة الفرئض، لا سيما فريضة الصلاة التي هي عماد الدين.

فصار تعلم اللغة العربية من ضروريات الإسلام، عند جميع تلك الشعوب والأقوام[1].

الفرق بين اللّغة واللّسان؟

اللّسان العربي المبين في القرآن الكريم هو اللّغة العربية وليس غيرها، ومن الطبعي أن يعبر العرب عن لغتهم بجارحة اللّسان؛ إذ به يكون النطق والإفصاح، وإليه يُحتاج في البيان والإيضاح، قال أبو حيان: «واللّسان في كلام العرب اللّغة»[2].

(1) ينظر تفسير المنار 9 / 269 ـ 270.

(2) البحر المحيط 6 / 596.

والقرآن الكريم لم يستخدم لفظة «اللّغة» أبداً، واستخدم الجذر «ل غ و» إحدىٰ عشرة مرة، ولفظ «اللغو» يُستخدم فيما لا فائدة فيه من الكلام، أو الساقط منه، قال الراغب:» اللَّغْوُ من الكلام: ما لا يعتدّ به، وهو الذي يورد لا عن رويّة وفكر»[1]، ومنه اللّغو في الأيمان أي: ما لا عَقد عليه، قال تعالىٰ ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[2] وقد يسمّىٰ كلّ كلام قبيح لغوا، قال تعالىٰ: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا﴾[3].

وإذا أراد القرآن التعبير عن اللّغة العربية وغيرها يستخدم مصطلح «اللّسان»؛ إذ إن لفظ اللّسان أصدق من لفظ اللغة وأدق في الإفصاح والبيان عن المكنون الذاتي للمتكلم[4].

والعرب قديما غالبا ما تستخدم لفظ اللّغة بمعنىٰ «اللّهجة» في مفهومنا الآن، فعندما سرد السيوطي ـ رحمه الله ـ في كتابه الإتقان تحت عنوان «فيما وقع فيه بغير لغة الحجاز» ذكر ألفاظا وقعت في القرآن بغير لغة «لهجة» أهل الحجاز، فنقل عن فحول العرب كلهم يقولون: لغة تميم، وطئ، وبكر، وتغلب، وقيس، وربيعة، وكنانة، وغيرهم[5].

وعندما تتحدث العرب عن اللّغة بمعناها الشامل والمحدد لنوع من الناس، وعرقهم فإنهم غالبا ما يستخدمون لفظ «اللّسان»، فيقولون لسان عربي، ولسان حبشي، ولسان فارسي، وتركي وغيرهم[6].

(1) المفردات مادة لغو 1 / 742.

(2) سورة البقرة الآية 225.

(3) سورة النبأ الآية35، وينظر المفردات مادة لغو 1 / 742 ـ 743.

(4) ينظر مفهوم العالمية ص75.

(5) ينظر الإتقان 2 / 106 ـ 109.

(6) ينظر بحث بعنوان «القرآن الكريم ولفظ اللغة» للسيد محمد الضرير الموقع الإلكتروني=

وقد ورد اللّسان بمعنىٰ اللّغة في القرآن الكريم في ثمانية مواضع:

الموْضِعان الأول والثاني - ذُكر مرتين في آية واحدة في سورة النحل، عند قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[1].

اللّسان: هو اللّغة، فجاءت العجمة والعروبة صفتين للّسان، متغايرتين، لا يفصح أحدهما للآخر، فأشار إلىٰ تغاير الألسن بتغير الأقوام «عربي وعجمي» فاللّسان العربي للعرب مبين، واللّسان العجمي للعجم مبين، لكنه للعرب غير مبين، إبانة ألسنتهم لهم.

قال البغوي: «لسان الذي يلحدون إليه، أي يميلون ويشيرون إليه، أعجمي، الأعجمي الذي لا يفصح وإن كان ينزل بالبادية، والعجمي منسوب إلىٰ العجم، وإن كان فصيحا، والأعرابي البدوي، والعربي منسوب إلىٰ العرب، وإن لم يكن فصيحا، وهذا لسان عربي مبين، فصيح وأراد باللسان القرآن، والعرب تقول: اللّغة لسان»[2].

ثم أشار- تعالىٰ - إلىٰ وضوح بطلان بهتهم، فاللّسان الذي يميلون إليه بأنه يعلم محمدا - صلىٰ الله عليه وسلم - أعجميّ، غير بيّن، وهذا القرآن لسان عربيّ مبين، ذو بيان وفصاحة، والقرآن كما هو معجز باعتبار المعنىٰ، معجز باعتبار اللّفظ[3].

فمن أين للأعجمي الذي في نطقه عجمة تتنافىٰ مع الفصاحة القرآنية أن يتذوق بلاغة هذا التنزيل، وما حواه من العلوم، فضلا أن ينطق به، فضلا أن يكون معلما له[4].

= لملتقىٰ أهل التفسير.

(1) سورة النحل الآية 103.

(2) تفسير البغوي 3 /96.

(3) ينظر تفسير الطبري 17 /298، والبحر المديد 3 / 164.

(4) ينظر تفسير لقاسمي 6 /409.

فكيف يُعقل أن تكون قريش أفصح الناس بيانا، وأقواهم حُجّة وبرهانا، وأقدرهم علىٰ الكلام نظما ونثرا، وقد عجزوا بل وعجز العرب جميعهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن، ثم بعد ذلك ينسبونه إلىٰ أعجمي ألْكَن؟[1].

وها هنا نكتة لطيفة أشار إليها ابن عاشور ـ رحمه الله ـ حيث قال: «وافتتاح الجملة بالتأكيد بلام القسم و[قد] يشير إلىٰ أن خاصة المشركين كانوا يقولون ذلك لعامتهم، ولا يجهرون به بين المسلمين؛ لأنه باطل مكشوف»[2].

الموْضِع الثالث ـ في سورة إبراهيم، وهو قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾[3].

لقد اقتضت حكمة الله ـ تعالىٰ ـ ورحمته أن أرسل كل رسول بلغة قومه، متكلما بلغتهم؛ ليفهموه، وليعقل عنه قومُه رسالته، وما هو مبعوث به، وليكون أبينَ لهم، فتكون الحجة عليهم، ولا يكون لهم حجة علىٰ الله فيعتذرون بقولهم له لم نفهم ما خوطبنا به[4].

ذلك أن أهل كل لغة لكون رسولهم جاء بلسانهم؛ فهم أهل اللّسان فيفهمونه بلا واسطة، وغيرهم لا يفهمه إلا بوساطتهم[5].

فالله ـ تعالىٰ ـ لحكمته ورحمته بالخلائق لم يُرسل رسولا إلا بلسان القوم الذين أرسل إليهم، ولا أنزل كتاباً علىٰ نبي، أو أرسل رسالة إلىٰ أمّة إلا كانت بلسانها، ليسهُل عليهم فهمها، ولتُقام الحجة عليهم في الدعوة[6].

---

(1) ينظر تفسير المراغي 14/ 140.

(2) التحرير والتنوير 14/ 286.

(3) سورة إبراهيم من الآية 4.

(4) ينظر معاني القرآن للزجاج 3/ 153، والتبيان في إعراب القرآن 2/ 763، وتفسير النسفي 2/ 162.

(5) ينظر تفسير المراغي 24/ 105.

(6) ينظر تفسير الطبري 1/ 11.

قال ابن عاشور: «والتقدير: ما أرسلناك إلا لتبين لهم بلسانهم، وما أرسلنا من رسول إلا ليبين لقومه بلسانهم، فما لقومك لم يهتدوا بهذا القرآن وهو بلسانهم»(1).

ولسائل أن يسأل، كيف التوفيق بين كون ما من نبيّ إلا وأرسل بلسان قومه، وبين أن محمداً ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ قد أرسل بلسان عربي مبين للناس كافة، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾(2)، ومعلوم أن الناس فيهم العربي، والأعجمي، بل إنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قد أرسل للثقلين إنسهم وجنّهم، علىٰ اختلاف ألسنتهم؟.

فأجاب النسفي عن ذاك بقوله: «قلت: لا يخلو إما أن ينزل بجميع الألسنة، أو بواحد منها، فلا حاجة إلىٰ نزوله بجميع الألسنة؛ لأن الترجمة تنوب عن ذلك وتكفي التطويل، فتعين أن ينزل بلسان واحد وكان لسان قومه أولىٰ بالتعيين؛ لأنهم أقرب إليه؛ ولأنه أبعد من التحريف والتبديل»(3).

وقال القرطبي: «أي بلغتهم، ليبينوا لهم أمر دينهم، ووحد اللّسان وإن أضافه إلىٰ القوم؛ لأن المراد اللّغة، فهي اسم جنس يقع علىٰ القليل والكثير، ولا حجّة للعجم وغيرهم في هذه الآية؛ لأن كل من ترجم له ما جاء به النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ ترجمة يفهمها لزمته الحجة، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾(4) وقال صلىٰ الله عليه وسلم: «أُرْسِلَ كُلُّ نَبِيٍّ إِلَىٰ أُمَّتِهِ

(1) التحرير والتنوير 13/ 185.

(2) سورة الأعراف من الآية 158.

(3) تفسير النسفي 2/ 162.

(4) سورة سبأ من الآية 28، والحديث رواه أبو نعيم في الحلية بهذا اللفظ 5/ 117، وروىٰ البخاري في صحيحه من حديث جابر بن عبد الله ـ رضي الله عنهما ـ عن النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: «وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَىٰ قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً»، كتاب التيمم باب قول الله تعالىٰ: ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾ رقم335 1 (74/).

بِلِسَانِهَا، وَأَرْسَلَنِي اللَّهُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ مِنْ خَلْقِهِ» .[1]

وقال المراغي: «والنبي ـ صلىٰ الله عليه وسلّم ـ وإن أرسل إلىٰ الناس جميعا، ولغاتهم متباينة، وألسنتهم مختلفة، فإرساله بلسان قومه أولىٰ من إرساله بلسان غيرهم؛ لأنهم يبينونه لمن كان علىٰ غير لسانهم ويوضحونه لهم، حتىٰ يصير مفهوما لهم كما فهموه، ولو نزل بلغات من أرسل إليهم، وبيّنه لكل قوم بلسانهم، لكان ذلك مظنة للاختلاف، وفتحاً لباب التنازع؛ لأن كل أمة قد تدّعىٰ من المعاني في لسانها ما لا يعرفه غيرها، وقد يفضي ذلك إلىٰ التحريف والتصحيف، بسبب الدعاوىٰ الباطلة التي يقع فيها المتعصبون»[2].

الموْضِع الرابع ـ في سورة مريم، وهو قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾[3].

فيحتمل أن يكون معنىٰ اللّسان في هذه الآية هو بمعنىٰ الجارحة كما ذهب إلىٰ ذلك بعض أهل التفسير، كالطبري وغيره.

قال الطبري: «فإنما يسَّرنا يا محمد، هذا القرآن بلسانك، تقرؤه لتبشر به المتقين الذين اتقوا عقاب الله، بأداء فرائضه، واجتناب معاصيه بالجنّة»[4].

وقال البغوي: «روىٰ الضحاك عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: لولا أن الله يسره علىٰ لسان الآدميين ما استطاع أحد من الخلق أن يتكلم بكلام الله ـ عز وجل ـ»[5].

ويحتمل أن يكون اللّسان هنا بمعنىٰ اللّغة، أي: لقد يسّر الله ـ تعالىٰ ـ القرآن، وأنزله بلسان محمد ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ ولغته، وهو اللّسان العربي، ليتيسّر

(1) تفسير القرطبي 9 /340.
(2) تفسير المراغي 13 /126.
(3) سورة مريم الآية97.
(4) تفسير الطبري 18 / 263.
(5) تفسير البغوي 27 / 85.

عليهم فهمه، ويكون سهلا لمن أراد تدبره، وتأمله[1].

وقال ابن كثير: «فإنما يسرناه يعني القرآن بلسانك أي يا محمد وهو اللّسان العربي المبين الفصيح الكامل لتبشر به المتقين أي المستجيبين لله، المصدقين لرسوله»[2].

قال ابن عاشور: «فإن نزول القرآن بأفضل اللّغات وأفصحها هو من أسباب فضله علىٰ غيره من الكتب وتسهيل حفظه ما لم يسهل مثله لغيره من الكتب»[3].

الموْضِع الخامس - في سورة الشعراء وهو قوله تعالىٰ: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[4].

فالقرآن نزل بلسان العرب التي يتقنونها أيما إتقان، بل يقيمون لها سوقا يتنافسون بها، فالعرب أولىٰ من غيرهم في معرفة مدىٰ ما يملك البشر أن يقولوا، وهم يدركون كل الإدراك أن هذا القرآن ليس من جنس كلام البشر، وإن كان بلغتهم، وأن هذا القرآن بمعانيه وتناسقه، ليؤكد بأنه آت من مصدر غير بشري بيقين.

ومعنىٰ الآية: أي لتنذر - يا محمد - صلىٰ الله عليه وسلم - قومك بلسانهم العربي المبين - لسان قريش - فيتبين لمن سمعه أنه عربي فصيح، فيفهم سامعه مقصوده بلا غموض ولا إشكال؛ إذ لو كان غير عربي ما فهموه، ولا قامت عليهم به حُجّة. فهو واضح المعنىٰ، جليّ المفهوم، قاطع للعذر، مقيم للحجة، دليل إلىٰ المحجة.[5]

---

(1) ينظر تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) 7 /264، وتفسير القرطبي 11 /161، والبحر المديد 3 /368.

(2) تفسير ابن كثير 5 /236.

(3) التحرير والتنوير 16 /175.

(4) سورة الشعراء الآية195.

(5) ينظر تفسير الطبري 19 /396، وتفسير البغوي 3 /478، والدر المنثور 6 /322، وتفسير القاسمي 7 /475.

الموْضِع السادس ـ في سورة الروم، وهو قوله تعالىٰ: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾[1].

إن الاختلاف في ألسن الناس بين الإفصاح والإبهام سنة كونية، كاختلاف الألوان بين البشر. فجعل ـ سبحانه ـ للعرب لساناً، ولفارس لساناً، وللروم لساناً، وهكذا سائر الأمم لهم لسانهم، وجعل منهم الأبيض، والأحمر، والأسود.

فالله ـ تعالىٰ ـ يخاطب ويوجههم إلىٰ التفكّر والتأمل بأن اختلاف منطق ألسنتكم ولغاتها، واختلاف ألوان أجسامكم وأشكالها، كل ذلك فيه دلالة واضحة علىٰ أن لهذا الكون خالقاً، وأن هذا الخالق قادر علىٰ إعادتهم لهيئتهم التي كانوا عليها قبل مماتهم من بعد فنائهم[2].

فاختلاف الألسنة إشارة إلىٰ اختلاف اللّغات، بأجناس النطق وأشكاله، وإلىٰ اختلاف النغمات كذلك، فإن لكل إنسان نغمة مخصوصة يميزها السمع، كما أن له صورة مخصوصة يميزها البصر[3].

فاختلاف الألسنة سببه القرار بأوطان مختلفة متباعدة، واختلاف الألوان سببه اختلاف الجهات المسكونة من الأرض[4].

قال ابن عاشور: «واختلاف لغات البشر آية عظيمة، فهم مع اتحادهم في النوع كان اختلاف لغاتهم آية دالة علىٰ ما كوّنَه الله في غريزة البشر من اختلاف التفكير، وتنويع التصرف في وضع اللغات، وتبدل كيفياتها باللّهجات، والتخفيف، والحذف والزيادة، بحيث تتغير الأصول المتحدة إلىٰ لغات كثيرة.

---

(1) سورة الروم الآية 22.
(2) ينظر تفسير الطبري 20 /87.
(3) ينظر المفردات للراغب الأصفهاني مادة لسن 1 /740.
(4) ينظر التحرير والتنوير 21 /72.

فلا شك أن اللّغة كانت واحدة للبشر حين كانوا في مكان واحد، وما اختلفت اللّغات إلا بانتشار قبائل البشر في المواطن المتباعدة، وتطرق التغير إلى لغاتهم تطرقا تدريجيا، على أن توسع اللّغات بتوسع الحاجة إلى التعبير عن أشياء لم يكن للتعبير عنها حاجة، قد أوجب اختلافا في وضع الأسماء لها.

فاختلفت اللّغات بذلك في جوهرها، كما اختلفت فيما كان متفقا عليه بينها باختلاف لهجات النطق، واختلاف التصرف، فكان لاختلاف الألسنة موجبان. فمحل العبرة هو اختلاف اللّغات مع اتحاد أصل النوع»[1].

الموْضِع السابع - في سورة الدخان، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[2].

قال أبو منصور: «فإنما يسرناه على لسانك كي تذكره وتحفظه بلا كتابة ولا نظر في كتاب؛ لأنه ذُكر أنه كان - عليه الصلاة والسلام -: يحفظ سورة طويلة إذا تلا عليه جبريل - صلوات الله عليه - وقد آمنه الله - سبحانه وتعالى - عن النسيان بقوله - تعالى -: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾»[3].

وإلى هذا المعنى ذهب الطبري، وغير واحد من أهل التفسير، قال الطبري: «فإنما سهَّلنا قراءة هذا القرآن الذي أنزلناه إليك يا محمد بلسانك، ليتذكر هؤلاء المشركون الذين أرسلناك إليهم بعبره وحُججه، ويتَّعظوا بعظاته، ويتفكَّروا في آياته»[4].

والقول الثاني: أن يكون اللّسان هنا بمعنى اللّغة، قال أبو منصور: «فإنما أنزلنا القرآن بلسانك ويسّرناه للذكر؛ ليلزمهم التذكر؛ لأنه أنزله بلسانه

---

(1) التحرير والتنوير 21 / 72 - 73.

(2) سورة الدخان الآية 58.

(3) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) 9 /15، والآية من سورة الأعلى (6).

(4) تفسير الطبري 22 /55.

ويسّره لقومه؛ لأنه لو كان منزلا بغير لسانه، لم يكن ميسرًا لهم للذكر، وهو ما ذكر في آية أخرىٰ: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾[1]، أخبر أنه يسّره للذكر؛ لأنه يسّره باللّسان»[2].

أي: سهلنا القرآن بلغتك العربية عليك، وعلىٰ من يقرؤه، ومكّناكم من فهمه؛ لأنه بلسانكم، واللّسان هو لسان العرب، ولكن أضيف للنبي - صلىٰ الله عليه وسلم - عناية بجانبه، وتعظيم لقدره، وفي ذلك دلالة - أيضاً - أنه - صلىٰ الله عليه وسلم - أفصحهم، وأبلغهم، وكيف لا؟ وهو قد أوتي جوامع الكلم[3].

والملحظ الخفي بين هذه الآية، وبين قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾[4] - والله أعلم - أن آية مريم جاء ذكر التيسير في معرض الاحتجاج من إقامة الحجة علىٰ كفّار العرب، وقطع أعذارهم، أما هاهنا فقد جاء ذكْر التيسير من باب تذكير المشركين بنعمة الله عليهم، بأن هذا القرآن نزل بلسانهم الذي يتكلمون به فلا صعوبة عليهم في فهمه، وإتقانه، وإدراك معانيه، والغوص في أسراره؛ إذ لو جاءهم بغير هذا اللّسان، لانقطعت صلتهم به، ولصعُب عليهم تذوقه، والعيش في جنّاته، وقطف رياحينه، وثماره، ولنال هذا الشرف غيرهم، وهي نعمة علىٰ الأمة العربية وأي نعمة؛ لذلك قال تعالىٰ في أعقاب هذه المنّة ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[5].

---

(1) سورة القمر من الآية 17.

(2) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) 9 /15.

(3) ينظر تفسير القرطبي 16 /155، وتفسير التحرير والتنوير 25 /321، والدلالة الأخيرة استفدتها من تعليقات الدكتور عبد الله النقراط علىٰ البحث فبارك الله فيه.

(4) سورة مريم الآية 97.

(5) سورة الدخان الآية 58.

وقد أشار إلىٰ هذا المعنىٰ الشيخ عبد الكريم الخطيب عندما قال: «هذا الختام هو دعوة للمشركين أن يأخذوا حظّهم من هذه الرحمة المنزلة عليهم من السماء، والتي يسّر الله ـ سبحانه وتعالىٰ ـ مواردهم إليها، فجعل القرآن بلسان عربي مبين، ولو كان بغير اللّسان العربي، لما كان لهم سبيل إليه»[1].

المَوْضِع الثامن ـ في سورة الأحقاف وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾[2].

مصدق لكتاب موسىٰ ـ عليه الصلاة والسلام ـ من غير أن يكون من نزل عليه القرآن متعلماً للتوراة، أو مطلعاً عليها، والتصديق ها هنا باتحاد المعنىٰ، والأصل الذي سلكتْه كل الشرائع والكتب.

والإشارة إلىٰ عروبة القرآن، مع أنه أمر معلوم الدلالة، وذلك للامتنان علىٰ العرب، وتذكيرهم بنعمة الله عليهم، ورعايته لهم، وعنايته بهم، ومظهرها اختيارهم لهذه الرسالة، واختيار لغتهم لتتضمن هذا القرآن العظيم[3].

والمعنىٰ: وهذا القرآن ذو لسان عربي، مصدق لما جاء في التوراة بأن محمداً ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ مرسل من عند الله، وأن ما جاء به من عند الله حقّ[4].

قال القرطبي: «﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ﴾: يعني القرآن، مُصَدِّقٌ: يعني للتوراة، ولما قبله من الكتب، وقيل: مصدق للنبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ لِسَانًا عَرَبِيًّا منصوب علىٰ الحال، أي مصدق لما قبله عربيا، ولسانا توطئة للحال أي تأكيد، كقولهم: جاءني زيد رجلا صالحا، فتذكر رجلا توكيدا.

وقيل: نصب بإضمار فعل تقديره: وهذا كتاب مصدق أعني لسانا عربيا، وقيل: نصب بإسقاط حرف الخفض تقديره: بلسان عربي.

(1) التفسير القرآني13 /219.

(2) سورة الأحقاف الآية 12.

(3) ينظر تفسير القاسمي 8 /443.

(4) ينظر تفسير الطبري 22 /109، ومعاني القرآن للزجاج 4 /441.

وقيل: إن لسانا مفعول، والمراد به النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، أي: وهذا كتاب مصدق للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ؛ لأنه معجزته، والتقدير: مصدق ذا لسان عربي. فاللّسان منصوب بمصدق، وهو النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ويبعد أن يكون اللّسان القرآن؛ لأن المعنى يكون يصدق نفسه»[1].

المطلب الرابع ـ اللّسان بمعنى الذكر والصيت

الذكر الحسن هو الحياة الثانية للإنسان، لذلك كان حبّ الثناء أمراً جبلياً في أي إنسان مسلم أو كافر، ذكر أو أنثى، وسعي الإنسان للثناء، وبقاء الأثر له من بعده، أمر لا تخطئه العين.

فكان من نعم الله ـ تعالى ـ على خلقه أن جعل لهم ذكرا حسنا، وصيتا واسعا في الدنيا، يبقى للمرء بعد وفاته، فيكون للمسلم زيادة لحسناته، ويكون الذكر الحسن للكافر ـ كما هو مشاهد من ذكر حسن لبعض الكفار ـ من مخترعي أشياء صالحة للبشرية وغيرهم ـ يكون هذا الذكر من باب تعجيل الطيبات لهم ـ ولا يظلم ربنا أحداً ـ.

وقد يأتي لفظ اللّسان بمعنى الذكر والصيت، ولكنه لابد وأن يضاف لكلمة «صدق» حتى ينصرف لهذا المعنى، لسان صدق: أي ذكرا حسنا، أطلق اللّسان وعبر به عن الذكر؛ لأن اللّسان آلة للذكر[2].

وقد جاء اللّسان في القرآن الكريم بمعنى الذكر الحسن في آيتين، ولم أذكرهما على ترتيب المصحف ـ خلافا لغيرهما ـ بل راعيت ترتيب المعنى فيهما، فالأولى دعاء، والثانية إخبار من الله بأنه استجاب الدعاء:

الآية الأولى ـ قوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ﴾[3].

أي اجعلني ذا جاه، وذكر جميل مطابق للواقع، وصيت حسن في الدنيا بحيث

(1) تفسير القرطبي 16/ 190.
(2) ينظر: البرهان في علوم القرآن 2/ 283.
(3) سورة الشعراء الآية 84.

يبقىٰ أثره إلىٰ يوم الدين، ويُقتدىٰ بي في الخير، فلا أُذكر في جميع الأمم من بعدي إلا بالخير، ويكون لسان الآخرين في ثنائي صادقا.

ولذلك لا ترىٰ أمة من الأمم إلا وهي محبة له، ومثنية عليه، فحصل بالأول الجاه وبالثاني حسن الذكر[1].

فلسان الصدق: هو لهجة الصدق، والذكر الصدق، والثناء الصالح، في الآخرين من الناس، والأمم[2].

قال المراغي: «أي ذكرا جميلا بين الناس بتوفيقي إلىٰ الطريق الحسنة حتىٰ يقتدىٰ بي الناس من بعدي، وهذا هو الحياة الثانية كما قال: قد مات قوم وهم في الناس أحياء»[3].

وعبّر عن الثناء الحسن والقبول العام باللّسان، لكون اللّسان آلة للذكر، وسببا في ظهوره وانتشاره، وبقاء الذكر الجميل علىٰ ألسنة العباد إلىٰ آخر الدهر.

وقد استجاب الله دعاءه، فليس من أهل دين إلا وهم يتولونه ويحبونه، وقد جعل الله في ذريته أنبياء ورسلا يذكرونه وتذكره الأمم التابعة لهم، ويخلد ذكره في الكتب.

قال القرطبي: «أراد الدعاء الحسن إلىٰ قيام الساعة، فإن زيادة الثواب مطلوبة في حقّ كل أحد.

قلت: وقد فعل الله ذلك إذ ليس أحد يصلّي علىٰ النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ إلا وهو يصلي علىٰ إبراهيم وخاصة في الصلوات، وعلىٰ المنابر التي هي أفضل الحالات وأفضل الدرجات، والصلاة دعاء بالرحمة، والمراد باللّسان القول»[4]؛ لأن القول يكون به.

---

(1) ينظر: تفسير أبي السعود 6 /250.

(2) تفسير الطبري 365/19، والبرهان في علوم القرآن 2 /283.

(3) تفسير المراغي 19 /73.

(4) تفسير القرطبي 13 /113.

قال ابن عاشور: «ثم سأل بقاء ذكر له حسن في الأمم والأجيال الآتية من بعده، وهذا يتضمن سؤال الدوام والختام على الكمال، وطلب نشر الثناء عليه، وهذا ما تتغذى به الروح من بعد موته؛ لأن الثناء عليه يستعدي دعاء الناس له والصلاة عليه والتسليم جزاء على ما عرفوه من زكاء نفسه»[1].

وقال أبو زهرة: «الآخرين أي الذين يجيئون بعده، و﴿لِسَانَ صِدْقٍ﴾[2] فيه إضافة اللّسان للصدق أي بأن يكون الصدق مستغرقا له، بحيث لَا يقال عنه إلا ما هو صدق، وأن يكون اللّسان صادقا دائما، وأن يمتد الصدق منه وفيه إلى ما بعده، وإن لسان الصدق يكون بعده يكون بأمور:

منها أن يكون ذكره حسنا صادقا من بعده، بأن يكون أثرا محموداً من بعده، ويكون نافعا بعد مماته كما كان نافعا في حياته، ومنها أن تكون دعوته إلى الحق باقية من بعده يرددها الناس، ويدعون إليها، ومنها أن تكون له محبة ومودة بين الناس من بعده، كما كانوا يودونه في حياته، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾[3]. هذا، وإن النصّ الكريم يدل على أن حبّ المحمدة بين الناس ليس أمراً غير صالح ما دام يقصد إليها النفع والخير، وعموم الإصلاح، وما دام لَا يتعالى ولا يستطيل على الناس»[4].

فكل من أخلص وجهه لله ـ تعالى ـ، وتخلّصت سريرته مما سوى الله ـ جلّ وعلا ـ، وكان إبراهيمياً حنيفيا، كان أهلاً لأن يجعل الله له لسان صدق فيمن يأتي بعده، وسخّر الله له ألسنة تلهج بالثناء عليه في حياته، وبعد مماته[5].

فدعوة إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ هاهنا، استجاب الله لها، وجعل له ولذريته، لسان صدق عليا، وقد أخبر الله بذلك في سورة مريم.

---

(1) التحرير والتنوير 19 /143 ـ 144.

(2) سورة الشعراء من الآية 84.

(3) سورة مريم الآية 96.

(4) زهرة التفاسير 10 / 5369.

(5) ينظر: البحر المديد 4 /144.

الآية الثانية ـ قوله تعالىٰ في سورة مريم: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾[1].

هذه الآية من بركة دعاء إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ في الآية التي سبقتها، والتي طلب من ربه أن يجعل له ذكرا حسنا، فأخبر الله ـ تعالىٰ ـ أنه استجاب له دعاءه، وجعل له ولذريته ﴿لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾[2].

والمعنىٰ: لقد أبقينا لآل إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ ثناء حسناً، باقياً في الناس، رفيعاً في أهل الأديان، فكل أهل دين، وملّة يذكرونهم، ويثنون عليهم ويحسنون الثناء، ويفتخرون بهم، فهو ثناء خير وتبجيل، وصاروا سنة يقتدي بهم من بعدهم، وثناء عليهم من بعدهم ذكرا حسناّ، وثناء باقيا في الناس ما دام فيهم مسلم موحد، ومن صور هذا التخليد في الذكر هو الصلاة علىٰ إبراهيم وآل إبراهيم في كل صلاة، وعبّر باللّسان عما يوجد باللّسان، كما يُعبر باليد عما يطلق باليد وهي العطايا.

وإضافة هذا اللّسان وهو الذكر والثناء إلىٰ الصدق؛ للدلالة علىٰ أنهم أهل بما يثني عليهم، مستحقون له، وأن مجاهدتهم في الله لا تخفىٰ[3].

فهذا الذكر والثناء علىٰ إبراهيم وآله هو كلمة صدق، وحق ثابت، مطابق للواقع، فهو مدح في موضعه، وثناء بحق لا مجاملة فيه[4].

ووصفه بالعلوّ لشرف ذلك الثناء، ورفعته بين أهل الملل، وشهرته، قال الطبري: «وإنما وصف ـ جل ثناؤه ـ اللّسان الذي جعل لهم بالعلو، لأن جميع أهل الملل تحسن الثناء عليهم، والعرب تقول: قد جاءني لسان فلان، تعني ثناءه

(1) سورة مريم الآية 50.

(2) سورة مريم الآية 50.

(3) ينظر: معاني القرآن للزجاج 3 /333، والبحر المديد 3 /339، وتفسير النسفي 2 /340، وتفسير البغوي 3 /237، والتحرير والتنوير 16 /123.

(4) ينظر: تفسير القاسمي 7 /103، وتفسير الشعراوي 15 /9113.

أو ذمه»[1].

فمحامدهم مذكورة في جميع الأزمان، سطّرها الدهر على صفحاته، استجابة لدعوة إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ بقوله: ﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾[2].

فكانوا صادقين في دعوتهم، مسموعي الكلمة في قومهم، يؤخذ قولهم بالطاعة وبالتبجيل[3].

المطلب الخامس ـ اللّسان بمعنى الدعاء

وقد جاء اللّسان بمعنى الدعاء في آية واحدة، وهي قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾[4].

الملعون: هو المحروم من لطف الله وعنايته، البعيد عن رأفته وشمول رحمته، فكفار بني إسرائيل استحقوا الطرد من رحمة الله، بسبب دعاء أنبيائهم عليهم؛ لتمردهم وعصيانهم وغلوهم، وبسبب استمرارهم في البغي والعدوان، فكذبوا بعض أنبيائهم، وبالغوا في إيذاء آخرين؛ بل وقتلوا بعض الأنبياء، فحق عليهم عذاب الله ووعيده، فمسخهم الله بدعاء أنبيائهم عليهم بمجاوزتهم للحق واعتدائهم، فصاروا قردة وخنازير[5].

والأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ هم أرأف الناس بالناس، وأكثرهم حباً للخير لهم، وعيسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان من أشد الأنبياء اعتذاراً لقومه ورحمة، ولقد أثبت الله له هذا الخُلق في قوله: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[6] إلا أن بعض بني إسرائيل بلغوا من الكفر والتكذيب حدّاً

---

(1) تفسير الطبري 18/ 208.

(2) سورة الشعراء الآية 84.

(3) ينظر: تفسير المراغي 16/ 59.

(4) سورة المائدة الآية 78

(5) ينظر: تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) 3/ 570.

(6) سورة المائدة الآية 218.

استحقوا أن يُدعىٰ عليهم من أنبيائهم، وأن يُلعنوا علىٰ لسانهم.

فلعنوا علىٰ لسان داود فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: اللهم العنهم واجعلهم آية، فصاروا قردة، ولُعنوا علىٰ لسان عيسىٰ، فلعن ـ عليه الصلاة والسلام ـ أصحاب المائدة، الذين كفروا بهذه الآية فلم يؤمنوا بها، فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: اللهم العنهم واجعلهم آية فصاروا خنازير، فلعنوا بكل لسان، ولعنوا علىٰ عهد محمد ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ في القرآن[1].

قال القاسمي: «أي: لسانيهما. وأفرد لعدم اللبس، إن أريد باللسان الجارحة، وقيل: المراد به الكلام وما نزل عليهما»[2].

وقال الجصاص: «إن فائدة لعنهم علىٰ لسان الأنبياء إعلامهم الإياس من المغفرة مع الإقامة علىٰ الكفر والمعاصي؛ لأن دعاء الأنبياء ـ عليهم السلام ـ باللعن والعقوبة مستجاب»[3].

الخاتمة:

الحمد لله خلق الإنسان، ورزقه آلة البيان، أحمده سبحانه محمود بكل لسان، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك الديّان، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أفصح الناس لسانا، وأفضلهم بيانا.

أما بعد: ففي ختام هذا البحث لا يسعني إلا أن أقول: إن هذا القرآن الكريم لا تنقضي عجائبه، ولا يُدرك قعره، وكلما غاص فيه الباحث أدرك عمقه وسعته، كيف لا؟ وهو كلام ربي الذي وسع كل شيء علما.

وأنا علىٰ يقين أن لفظ «اللّسان» الذي تناولْته في هذا البحث، لا يزال حديقة غناء لمن يريد الاستزادة من جوانب عدة. وفيما يأتي النتائج التي توصلت إليها

(1) ينظر: تفسير الطبري 10 /490، وتفسير البغوي 2 /72، و الدر المنثور في التفسير بالمأثور 3 /126.

(2) تفسير القاسمي 2 / 221.

(3) أحكام القرآن 2 / 563.

في هذا البحث:

ورد لفظ اللّسان في القرآن الكريم خمسا وعشرين مرة، في ثماني عشرة سورة، سبعا منها مدنية، وإحدىٰ عشرة مكية، تنوعت فيها المعاني، وتصرفت فيها الألفاظ.

فجاء بمعنىٰ الجارحة في ثلاث عشرة آية، ثماني آيات منها تذكر اللّسان أنه استُعمل في الشر، وفي ما يردي صاحبه، وأربع آيات استعين فيه علىٰ فعل الخيرات، والدعوة إلىٰ الله ـ تعالىٰ ـ، وجاء مرة واحدة في معرض المنّ من الله علىٰ عباده بخلقه.

وجاء بمعنىٰ اللّغة تسع مرات، في ثماني آيات، وجاء بمعنىٰ الثناء الحسن، والذكر وبقاء الأثر في آيتين، وجاء بمعنىٰ الدعاء في آية واحدة.

توصية:

وإن كان من توصية في ختام البحث فهي: «هلمّوا يا طلاب، لدراسة التفسير الموضوعي، سواء أكان الذي يدرس موضوعا معينا، أما الذي يدرس لفظا مخصوصا، فكلا الأمرين محتاج لكثير بحث، وكبير همة تفنىٰ الأعمار فيها، وحبذا عمر قد فني في كتاب الله تعالىٰ.

وختاماً:

أتوجه لله ـ تعالىٰ ـ أن يتقبل هذا العمل، وأن يجعله خالصا له ـ سبحانه ـ، وأن يبارك في من كان سببا في دراسته، وهو الدكتور عبد الله النقراط.

سائلاً له ـ سبحانه وتعالىٰ ـ أن يجعل لساني رطبا بذكره إلىٰ حلول الأجل، وأن يبارك لي في الوقت والعمل، وأن يغفر لي الخطأ والزلل، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

===================

مصادر البحث ومراجعه

1 ـ القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

2 ـ الإتقان في علوم القرآن ـ جلال الدين السيوطي ـ تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1394هـ ـ 1974 م.

3 ـ أحكام القرآن ـ أحمد بن علي الجصاص ـ تحقيق: عبد السلام شاهين ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1415هـ/1994م.

4 ـ أحكام القرآن ـ محمد بن العربي المالكي ـ دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

5 ـ إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ـ أبو السعود العمادي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

6 ـ الإفصاح عن أحاديث النكاح ـ أبو العباس ابن حجر الهيتمي ـ تحقيق: محمد شكور ـ دار عمار ـ الأردن ـ الطبعة الأولى ـ 1406هـ.

7 ـ الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب ـ أبو نصر سعد الملك ابن ماكولا ـ دار الكتب العلمية – بيروت– الطبعة الأولى ـ 1411هـ – 1990م.

8 ـ إيجاز البيان عن معاني القرآن ـ أبو القاسم النيسابوري ـ تحقيق: حنيف بن حسن القاسمي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى – 1415 هـ.

9 ـ البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ـ أبو العباس أحمد بن محمد الفاسي ـ تحقيق: أحمد رسلان ـ حسن عباس زكي ـ القاهرة ـ الطبعة 1419 هـ.

10 ـ البرهان في علوم القرآن ـ محمد أبو عبد الله الزركشي ـ تحقيق: أبي الفضل إبراهيم ـ دار المعرفة – بيروت ـ 1391هـ.

11 ـ بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم ـ د عبد الله محمد النقراط ـ دار قتيبة ـ دمشق ـ سوريا ـ 1423هـ.

12 ـ التبيان في إعراب القرآن ـ أبو البقاء عبد الله العكبري ـ تحقيق: علي محمد البجاوي ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

13 ـ التحرير والتنوير ـ محمد الطاهر بن عاشور ـ مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت – الطبعة الأولى ـ 1420هـ ـ 2000م.

14 ـ تفسير ابن عرفة ـ أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمي المالكي ـ تحقيق: جلال السيوطي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت – الطبعة الأولى ـ 2008 م.

15 ـ تفسير الشعراوي ـ محمد متولي الشعراوي ـ مطابع أخبار اليوم ـ مصر ـ1997 م.

16 ـ التفسير القرآني للقرآن ـ عبد الكريم يونس الخطيب ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

17 ـ تفسير القرآن العظيم ـ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير ـ تحقيق: سامي بن محمد سلامة ـ دار طيبة للنشر والتوزيع ـ الطبعة الثانية ـ 1420هـ – 1999 م.

18 ـ تفسير الماتريدي ـ أبو منصور الماتريدي ـ تحقيق: مجدي باسلوم ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1426 هـ – 2005 م.

19 ـ تفسير المراغي ـ أحمد بن مصطفى المراغي ـ مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده ـ مصر ـ الطبعة الأولى ـ 1365 هـ – 1946 م.

20 ـ التفسير المظهري ـ محمد ثناء الله المظهري ـ تحقيق: غلام نبي التونسي ـ مكتبة الرشدية ـ الباكستان ـ 1412 هـ.
21 ـ التفسير المعين للمدرسات والمدرسين لأواخر سور الكتاب المبين ـ خالد محمد كارة ـ تحت الطبع.
22 ـ تفسير المنار ـ محمد رشيد رضا ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1990 م.
23 ـ تهذيب اللغة ـ أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري ـ تحقيق: محمد عوض مرعب ـ دار إحياء التراث العربي – بيروت – الطبعة الأولى ـ 2001م.
24 ـ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ـ عبد الرحمن السعدي ـ تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق ـ مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الأولى ـ 1420هـ –2000م.
25 ـ جامع البيان في تأويل القرآن ـ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ـ تحقيق: أحمد محمد شاكر ـ مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الأولى ـ 1420 هـ – 2000 م.
26 ـ الجامع لأحكام القرآن ـ أبو عبد الله محمد شمس الدين القرطبي ـ دار الكتب المصرية ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ 1384هـ – 1964 م.
27 ـ الجواهر الحسان في تفسير القرآن ـ أبو زيد عبد الرحمن بن مخلوف الثعالبي ـ تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود ـ دار إحياء التراث العربي – بيروت ـ الطبعة الأولى – 1418 هـ.
28 ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ـ أبو نعيم الأصبهاني ـ دار السعادة – 1394هـ – 1974م.
29 ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور ـ جلال الدين السيوطي ـ دار الفكر ـ بيروت.
30 ـ ديوان الأخطل ـ تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين ـ دار الكتب العلمية ـ الطبعة الثانية ـ 1994م.
31 ـ ديوان الحطيئة ـ تحقيق: نعمان طه ـ مصطفى البابي الحلبي ـ الطبعة الأولى ـ 1958م.
32 ـ ديوان طَرَفة بن العبد ـ تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين ـ دار الكتب العلمية ـ الطبعة الثالثة ـ 1423 هـ – 2002 م.
33 ـ ديوان عدي بن زيد العبادي ـ تحقيق: محمد جبار ـ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد ـ بغداد ـ 1965م.
34 ـ زاد المسير في علم التفسير ـ جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي ـ تحقيق: عبد الرزاق المهدي ـ دار الكتاب العربي – بيروت ـ الطبعة الأولى – 1422 هـ.
35 ـ زهرة التفاسير ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي.
36 ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها ـ محمد ناصر الدين الألباني ـ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة المعارف ـ 1995م.
37 ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة ـ محمد ناصر الدين الألباني ـ دار المعارف ـ الرياض – الطبعة الأولى ـ 1412 هـ ـ 1992م.
38 ـ سنن ابن ماجه ـ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه ـ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار إحياء الكتب العربية.
39 ـ سنن أبي داود ـ أبو داود سليمان بن الأشعث ـ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ـ المكتبة العصرية – بيروت.
40 ـ سنن الترمذي ـ محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين.
41 ـ شعب الإيمان ـ أبو بكر البيهقي ـ تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد ـ مكتبة الرشد للنشر والتوزيع

ـ الرياض ـ الطبعة الأولى ـ 1423 هـ – 2003 م.
42 ـ صحيح البخاري ـ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري ـ دار طوق النجاة ـ الطبعة الأولى ـ 1422هـ.
43 ـ صحيح الجامع الصغير وزياداته ـ محمد ناصر الدين الألباني ـ المكتب الإسلامي.
44 ـ صحيح مسلم ـ أبو الحسن مسلم بن الحجاج ـ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
45 ـ عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ـ أبو العباس شهاب الدين المعروف بالسمين الحلبي ـ تحقيق: عبد السلام التونجي ـ جمعية الدعوة الإسلامية ـ ليبيا ـ الطبعة الأولى ـ 1995 م.
46 ـ عيون الأخبار ـ أبو محمد عبد الله بن قتيبة ـ دار الكتب العلمية – بيروت ـ 1418 هـ.
47 ـ غريب الحديث ـ أبو الفرج ابن الجوزي ـ تحقيق: عبد المعطي أمين القلعجي ـ دار الكتب العلمية – بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1405هـ – 1985م.
48 ـ فقه اللغة وسر العربية ـ أبو منصور عبد الملك الثعالبي ـ تحقيق: عبد الرزاق المهدي ـ إحياء التراث العربي ـ الطبعة الأولى ـ 1422هـ – 2002م.
49 ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ـ جار الله محمود الزمخشري ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة – 1407 هـ.
50 ـ لباب التأويل في معاني التنزيل ـ أبو الحسن علاء الدين الخازن ـ دار الكتب العلمية – بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1415 هـ.
51 ـ اللباب في علوم الكتاب ـ أبو حفص عمر بن علي الدمشقي ـ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود ـ علي محمد معوض ـ دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ـ 1419 هـ – 1998 م.
52 ـ لسان العرب ـ محمد بن مكرم بن منظور ـ دار صادر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى.
53 ـ مجموع الفتاوى ـ تقي الدين أبو العباس ابن تيمية ـ تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم ـ مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ـ المدينة النبوية ـ 1416هـ ـ1995م.
54 ـ محاسن التأويل ـ محمد جمال الدين القاسمي ـ تحقيق: محمد باسل ـ دار الكتب العلميه ـ بيروت ـ الطبعة الأولى – 1418 هـ.
55 ـ المخصص ـ أبو الحسن ابن سيده كاملا ـ تحقيق: خليل إبراهيم جفال ـ دار إحياء التراث العربي – بيروت – الطبعة الأولى ـ 1417هـ ـ 1996م.
56 ـ مدارك التنزيل وحقائق التأويل ـ أبو البركات عبد الله النسفي ـ تحقيق: يوسف بديوي ـ دار الكلم الطيب ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1419 هـ – 1998 م.
57 ـ المستدرك على الصحيحين ـ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ـ تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا ـ دار الكتب العلمية – بيروت ـ الطبعة الأولى 1411هـ – 1990م.
58 ـ معالم التنزيل ـ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي ـ تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرين ـ دار طيبة للنشر والتوزيع ـ الطبعة الرابعة ـ 1417 هـ – 1997 م.
59 ـ معاني القرآن وإعرابه ـ أبو إسحاق الزجاج ـ تحقيق: عبد الجليل شلبي ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ الطبعة الأولى 1408 هـ – 1988 م.
60 ـ معاني القرآن ـ أبو زكريا الفراء ـ تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرين ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة

– مصر ـ الطبعة الأولى.

61 ـ المعجم الأوسط ـ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ـ تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني ـ دار الحرمين – القاهرة.

62 ـ معجم مقاييس اللغة ـ أبو الحسين أحمد بن فارس ـ تحقيق: عبد السلام محمد هارون ـ دار الفكر ـ 1399هـ – 1979م.

63 ـ المعجم الوسيط ـ إبراهيم مصطفى وآخرون ـ دار الدعوة.

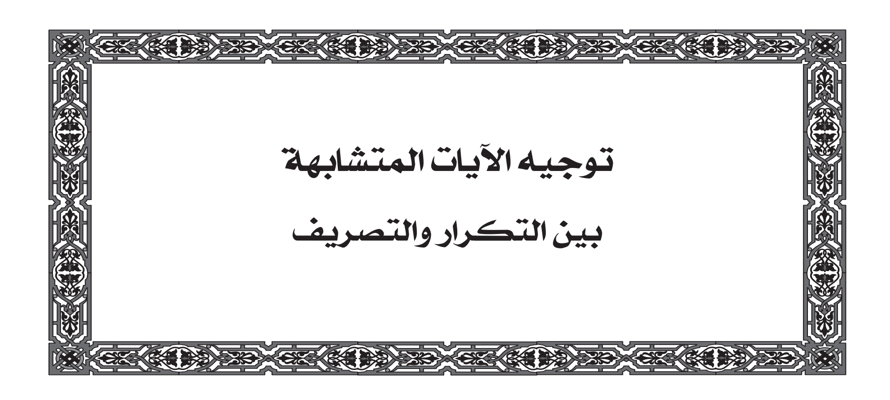
64 ـ المفردات في غريب القرآن ـ الراغب الأصفهاني ـ تحقيق: صفوان عدنان الداودي ـ دار القلم ـ دمشق ـ الطبعة الأولى – 1412 هـ.

65 ـ المفضليات ـ المفضل بن محمد الضبي ـ تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة السادسة.

66 ـ مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية ـ د. فريد الأنصاري ـ دار السلام للنشر والتوزيع ـ الطبعة الأولى ـ 2006م.

67 ـ نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ـ جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي ـ تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى – 1404هـ – 1984م.

68 ـ الوسيط في تفسير القرآن المجيد ـ أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري ـ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت – الطبعة الأولى ـ 1415 هـ – 1994م.



توجيه الآيات المتشابهة
بين التكرار والتصريف

د. زكية عبد الله أحمد امعيقل
كلية الآداب - جامعة بني وليد

المقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً، طيباً، مباركاً فيه، فهو الذي وفق وأعان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فإن لتوجيه الآيات المتشابهات شأناً كبيراً، فقد عُني به المتقدمون، ولم يغفل عنه المتأخرون، إلاّ أن هناك أموراً يجب ألاّ تخفى على كل من له عناية بتفسير القرآن الكريم، ومن بينها وصف مثل هذه الآيات بالتكرار، وترك الوصف المناسب لها وهو التصريف، ومن هنا جاء هذا البحث؛ ليعطي إضاءة حول هذا المصطلح؛ وليبين أيهما أولى دلالة في توجيه الآيات المتشابهات، فلم تتجه هذه الدراسة إلى دراسة الآيات المتشابهات ذاتها من أحد جوانبها سواء من جانب نحوي، أو بلاغي، أو لغوي؛ بل كانت دراسة تقوم على الموازنة بين من قال بالتكرار أو من استخدم لفظه وعنى به التصريف، ومن قال بالتصريف وأنه أولى دلالة على المعنى.

وقد تعددت مناهج البحث في هذه الدراسة فجمعت بين المنهج الوصفي الذي يعتمد على توضيح كل ما يتعلق بالمسألة، والمنهج الاستقرائي من خلال

تتبع آراء المفسرين، وأقوالهم، والمنهج المقارن الذي يتناول مقارنة الأقوال ومناقشتها، والاجتهاد في الوقوف على أقربها للحق والصواب، وسيأتي كلامي مقسماً إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وثبت بالمصادر والمراجع على النحو الآتي:

أما المقدمة فلبيان فكرة البحث، ومنهجه، وتقسيمه.

وأما التمهيد فقد خصصته للتعريف بالآيات المتشابهات.

وأما المبحث الأول فقد خصصته للتصريف والتكرار وجعلته في مطلبين:

المطلب الأول ـ التصريف، والألفاظ المرادفة له.

المطلب الآخر ـ التكرار وما قاربه من ألفاظ.

وأما المبحث الثاني فكان لبيان موقف العلماء من التكرار والتصريف.

وأما المبحث الثالث فكان نماذج مختارة من الآيات المتشابهات.

وأما الخاتمة فتضمنت أهم النتائج التي ظهرت للباحثة من خلال هذا الموضوع، وأهم التوصيات.

وألحقت بالبحث ثبتاً بالمصادر والمراجع.

التمهيد - التعريف بالآيات المتشابهات

أولاً ـ المتشابه لغة: يرد التشابه على معنيين، هما: التماثل، والالتباس، يقول الخليل: « قال الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾[1] أي: يُشبه بعضها بعضاً، والمشتبهات من الأمور: المشكلات.... واشتبه الأمر، أي: اختلط، وحروف الشين يقال لها أشباه وكل شيء يكون سواءً فإنها أشباه»[2].

(1) سورة آل عمران، من الآية:7.

(2) العين 404/3، (مادة: شبه).

وبه قال الأزهري[1]، وكذلك ورد عند الجوهري» الشُبهة: الالتباس، والمُشبهات من الأمور: المشكلات، والمتشابهات: المتماثلات ... والتشبيه: التمثيل»[2].

ويقول ابن فارس: «الشين، والباء، والهاء: أصل واحد يدل علىٰ تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً»[3]، وقال ابن منظور: «أشبه الشيءُ الشيءَ: مَاثَلَهُ»[4].

ونستخلص مما سبق أن المتشابه هو التقارب أو التماثل من الكلام المنطوق، وقد يؤدي هذا التقارب أو التماثل إلىٰ اللبس.

ثانياًـ الآيات المتشابهات اصطلاحاً: عرفها الكسائي في مقدمة كتابه بقوله:» ما تشابه بين ألفاظ القرآن، وتناظر من كلمات الفرقان»[5]، ونقل الطبري في تفسيره أن « **المتشابه هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور، بقَصّه باتفاق الألفاظ، واختلاف المعاني، وبقصّه باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني**»[6].

كما عرفها الخطيب الإسكافي بأنها:» الآيات المتكررة بالكلمات المتفقة والمختلفة، وحروفها المتشابهة والمنحرفة»[7]، ووصفها الكرماني بقوله:» الآيات المتشابهات التي تكررت في القرآن وألفاظها متفقة، ولكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان، أو تقديم، أو تأخير، أو إبدال حرف مكان حرف أو غير ذلك مما يوجب اختلافاً بين الآيتين، أو الآيات التي تكررت من غير زيادة ولا نقصان»[8].

---

(1) ينظر: تهذيب اللغة59/6، (مادة: شبه).
(2) الصحاح2236/6، (مادة: شبه).
(3) **مقاييس اللغة243/3، (مادة: شبه).**
(4) لسان العرب503/3، (مادة: شبه).
(5) متشابه القرآن ص50.
(6) جامع البيان178/6.
(7) درة التنزيل وغرة التأويل ص7.
(8) البرهان في متشابه القرآن ص19، 20.

وتحدث عنها الزركشي وجعلها ضمن العلوم الأولىٰ المصنفة في كتابه تحت عنوان:(علم المتشابه) فقال:» وهو إيراد القصة الواحدة في صور شتىّ وفواصل مختلفة، ويكثر في إيراد القصص والأنباء، وحكمته التصرّف في الكلام، وإتيانه علىٰ ضروب ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك: مبتدأً به ومكرراً...» [1].

ومن خلال ما تقدم يمكن تعريف الآيات المتشابهات بأنها: الآيات التي تشابهت في النظم الكريم لفظاً،» أو مع اختلاف يسير في لفظها أو نظمها أو كليهما، مع تقارب المعنىٰ لغرض ما»[2]، وعُرضت بأساليب متنوعة يتجلّىٰ من خلالها عظمة الأسلوب القرآني وبراعته في استخدام الألفاظ، وتصريفها.

فالمراد بالمتشابه هنا ليس المتشابه في المعنىٰ، والخفي في الدلالة، مما يحتاج إلىٰ تأويل؛ بل المراد به المتشابه في الرسم والوارد بألفاظ متماثلة أو متقاربة، فالآيات المتشابهات تمثل وجهاً من وجوه إعجاز النظم الكريم؛ لما تحويه من الأسرار البيانية، والنُّكَتِ البلاغية، فهذه الآيات يتقارب تشكيلها الظاهري، وتتسع آفاقها الدلالية المتنوعة.

المبحث الأول ـ التصريف والتكرار

مما لا يخفىٰ علينا اختلاف العلماء في تسمية المصطلح المناسب في توجيه الآيات المتشابهات، فمنهم من يسمّيه «تكراراً»، أو يطلق عليه مصطلحاً مرادفاً له، كالتكرير، والترديد، والترداد، ومنهم من يسمّيه «تصريف القول» أو يدعوه تنوعاً أو تفنناً، مع تقارب كبير في مدلولات هذه المسميات، وعلىٰ ضوء ما سبق تتساءل الباحثة:

ما المقصود بـ «التصريف» لغة واصطلاحاً؟ وما المقصود بـ»التكرار» لغة واصطلاحاً، وما هي الفروق الدقيقة بين هذه المصطلحات والمصطلحات المشابهة لها، وما هو المصطلح الأنسب من بين هذه المصطلحات في مجال

(1) البرهان في علوم القرآن112/1.

(2) أثر دلالة السياق القرآني في توجيه المتشابه اللفظي في القصص القرآني ص25.

توجيه الآيات المتشابهات؟

المطلب الأول ـ التصريف والألفاظ المقاربة له:

الفرع الأول ـ التصريف لغة واصطلاحاً:

أولاًـ التصريف لغة: يقول الخليل:» الصرف: فضل الدرهم في القيمة.... والتصريف: اشتقاق بعضٍ من بعضٍ، وصَيرفيّات الأمور: متصرفاتها أي تتقلب بالناس، وتصريف الرياح: تصرّفها من وجه إلىٰ وجه، وحالٍ إلىٰ حال... والصرف: أن تصرف إنساناً علىٰ وجهٍ يريده إلىٰ مصرف غير ذلك«[1].

وفي تهذيب اللغة «قال أبو عُبَيْد: صَرْفُ الحديث أن يزيد فيه ليُميل قلوب الناس إليه... ويقال: فلان لا يحسن صرف الكلام، أي: فضل بعض الكلام علىٰ بعض»[2].

وفي الصحاح» صرف الحديث: تزيينه بالزيادة فيه»[3]، ويرىٰ ابن فارس أن «الصاد، والراء، والفاء معظم بابه يدل علىٰ رَجْع الشيء، من ذلك صرفت القوم صرفاً وانصرفوا، إذا رجعتهم فرجعوا.... قال أبو عبيد: صرف الكلام: تزيينه والزيادة فيه، وإنما سمّي بذلك؛ لأنه إذا زُين صرف الأسماع إلىٰ استماعه»[4]، وعند ابن الأثير»أراد بصرف الحديث ما يتكلفه الإنسان من الزيادة علىٰ قدر الحاجة»[5].

وفي اللسان «الصّرف: رَدُّ الشيء علىٰ وجهه»[6]، وفي القاموس المحيط «صرف الحديث: أن يُزاد فيه ويُحسَّن... وصرفه يصرفه: ردَّه»[7].

---

(1) العين7/109، 110، (مادة: صرف).

(2) تهذيب اللغة 2/114، (مادة: صرف).

(3) الصحاح4/1386، (مادة: صرف).

(4) مقاييس اللغة 3/342، 343، (مادة: صرف).

(5) النهاية في غريب الحديث3/24.

(6) لسان العرب9/189، (مادة: صرف).

(7) القاموس المحيط ص827، (مادة: صرف).

وقال الزبيدي: «وقيل الصرف: الزيادة والفضل، وليس هذا بشيء... وصَرَفَه عن وجهه يَصرِفه صَرْفاً: ردَّه فانصرف... والتصريف: إعمال الشيء في غير وجهٍ كأنه يصرفُه عن وجه إلىٰ وجه»[1]، وفي التصريف معنىٰ البيان « قال الزجاج: تصريف الآيات تبيينها»[2].

فمما تقدم يتبين لنا أن التصريف لغة لا يخرج من كونه ردّ الكلام بعضه من بعض، واشتقاق بعضه من بعض، وتزيينه والزيادة فيه، وتبيينه.

ثانياً ـ التصريف اصطلاحا: من الإشارات التي في المعاني اللغوية للتصريف، وبالرجوع إلىٰ كتب التفسير في معنىٰ لفظة التصريف في القرآن الكريم يمكننا أن نتعرف علىٰ المعنىٰ الاصطلاحي له:

قال أبو علي: «فمعنىٰ ﴿صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ﴾[3]: صرفنا ضروب القول فيه من الأمثال وغيرها مما يوجب الاعتبار به والتفكر فيه... وقال: ﴿وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾[4] أي: وما يزيدهم تصريف القول إلاّ نفوراً»[5].

وقال الرماني: «التصريف: تصريف المعنىٰ في المعاني المختلفة، كتصريفه في الدلالات المختلفة، وهو عقدها به علىٰ جهة التعاقب»، ويعد الرماني من أول من تحدّث عن التصريف[6].

وقال ابن فورك: «التصريف: تصريف الشيء دائر في الجهات»[7]، وبين في موضع آخر الفرق بين توصيل القول وبين تصريفه فقال:» إن تصريف القول تصييره في جهات من المعاني المختلفة، وتوصيله: تصيير بعضه يلي بعضاً

(1) تاج العروس12/24، 14، 22، (مادة: صرف).
(2) العين114/12، (مادة: صرف).
(3) سورة الإسراء، من الآية:41.
(4) نفسها.
(5) الحجة للقراء السبعة432/3.
(6) ينظر: بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم ص25.
(7) تفسير ابن فورك199/1.

بحسب ما تقتضيه المعاني المختلفة»[1].

وقال الثعلبي: «سمعت أبا القاسم الحسن يقول: بحضرة الإمام أبي الطيب لقوله: ﴿صَرَّفۡنَا﴾ معنيان أحدهما: لم يجعله نوعاً واحداً؛ بل وعداً ووعيداً، وأمراً ونهياً، ومحكماً ومتشابهاً، وناسخاًومنسوخاً، وأخباراً وأمثالاً، مثل: تصريف الرياح من صبا ودبور، وجنوب وشمال، وتصريف الأفعال من الماضي إلىٰ المستقبل، ومن الفاعل إلىٰ المفعول ونحوها، والثاني: لم ينزله مرة واحدة؛ بل نجوماً مثل قوله: ﴿وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ﴾[2] ومعناه أكثرنا صرف جبريل إليك»[3].

وعند الماوردي «فيه وجهان: أحدهما: كررنا في هذا القرآن من المواعظ والأمثال. الثاني: غايرنا بين المواعظ باختلاف أنواعها»[4].

ويرىٰ السمعاني أنّه في معنىٰ صرفنا «قولان: أحدهما: تكرير الأمر والنهي، والمواعظ، والقصص، والآخر: تبيين القول بجميع جهاته، ... وقيل: تصريف القول في الأمر والنهي»[5].

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ﴾[6]: «يجوز أن يريد بهذا القرآن إبطال إضافتهم إلىٰ الله البنات؛ لأنه مما صرفه الله وكرّر ذكره، المعنىٰ: ولقد صرفنا القول في هذه المعنىٰ، أو أوقعنا التصريف فيه وجعلناه مكاناً للتكرير»[7]، وعند ابن عطية «تصريف القول هو ترديد البيان عن المعنىٰ»[8].

وقال الرازي: «اعلم أنّ التصريف في اللغة: عبارة عن صرف الشيء من جهة

(1) تفسير ابن فورك :355/1.
(2) سورة الإسراء، من الآية:106.
(3) الكشف والبيان عن تفسير القرآن101/6.
(4) النكت والعيون244/3.
(5) تفسير السمعاني243/3.
(6) سورة الإسراء، من الآية:41.
(7) الكشاف669/2.
(8) المحرر الوجيز484/3.

إلىٰ جهة، نحو تصريف الرياح، وتصريف الأمور، هذا هو الأصل في اللغة، ثم جعل لفظ التصريف كناية عن التبيين؛ لأنَّ من حاول بيان شيء فإنه يصرف كلامه من نوع إلىٰ نوع آخر، ومن مثال إلىٰ مثال آخر؛ ليكمل الإيضاح، ويقوي البيان»[1].

وعقد له ابن أبي الأصبع باباً، وعنونه بالتصرف، فعرفه فقال: «وهو أن يأتي من قوة الشاعر إلىٰ معنىٰ فيبرزه في عدة صور، تارة بلفظ الاستعارة، وطوراً بلفظ الإيجاز، وآونة بلفظ الإرداف، وحيناً بلفظ الحقيقة.... ولا شبهة في أن هذا إنما يأتي من قوة الشاعر وقدرته، ولذلك أتت قصص القرآن الكريم في صور شتّىٰ من البلاغة ما بين الإيجاز، والإطناب واختلاف معاني الألفاظ، وشهرة ذلك تغني عن شرحه»[2].

وعند القرطبي «التصريف: صرف الشيء من جهة إلىٰ جهة، والمراد بهذا التصريف البيان والتكرير، وقيل: المغايرة، أي غايرنا بين المواضع؛ ليذكّروا ويعتبروا ويتّعظوا»[3].

وقال أبو حيان: «ومعنىٰ صرّفنا: نوّعنا من جهة إلىٰ جهة، ومن مثال إلىٰ مثال»[4]، وقال أيضاً في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴾[5]: «أي مثل هذا التصريف والترديد والتنويع ننوّع الآيات ونردّدها، وهي الحجج الدالة علىٰ الوحدانية، والقدرة الإلهية التامة»[6].

وقال الألوسي: «وأصل التصريف ـ كما قال علي بن عيسىٰ ـ إجراء المعنىٰ الدائر في المعاني المتعاقبة، من الصرف وهو نقل الشيء من حال إلىٰ حال،

(1) التفسير الكبير345/20.
(2) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر582/1، 583.
(3) الجامع لأحكام القرآن264/10.
(4) تفسير البحر المحيط52/7.
(5) سورة الأعراف، من الآية:58.
(6) تفسير البحر المحيط81/5.

وقال الراغب التصريف كالصرف إلاّ في التكثير، وأكثر ما يقال في صرف الشيء من حال إلىٰ حال، وأمر إلىٰ أمر»[1]، ويقول في موضع آخر: «ولقد صرفنا كررنا ورددنا علىٰ أساليب مختلفة توجب زيادة تقرير ورسوخ»[2].

ويقول محمد رشيد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾[3]: «أي انظر كيف نُنَوِعُ الحجج والبينات الكثيرة، ونجعلها علىٰ وجوه شتىٰ؛ ليتذكروا ويقتنعوا، فينيبوا ويرجعوا»[4].

وعند ابن عاشور «والإشارة بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾[5] إلىٰ تفنن الاستدلال بالدلائل الدالة علىٰ عظيم القدرة المقتضية الوحدانية... فذلك تصريف أي: تنويع وتفنين للآيات أي: الدلائل»[6].

وبعد هذا العرض لأقوال المفسرين يتضح لنا جلياً معنىٰ التصريف، و سأختم بتعريف النقراط الذي يعد أول باحث صدع في بحثه بمصطلح: تصريف القول، ودافع عن استعماله، ورجحه علىٰ بقية المصطلحات المستعملة في هذا الشأن[7]، فقد جمع في هذا التعريف خلاصة ما تقدم من تعريفات؛ إذ قال: «أن تصريف الآيات هو تنويعها، وعرضها بطرائق شتىٰ، وصور مختلفة، حسب السياق الواردة فيه تلك الآيات، وهو أيضاً تنويع المعاني والأساليب، والانتقال من معنىٰ إلىٰ آخر، ومن أسلوب إلىٰ آخر، في روعة من الانسجام والتماسك البديع، والتفنن الدقيق، الذي لا نظير له في بيانه، وهو أيضاً التفنن في أداء المعنىٰ الواحد بألفاظ وطرق متعددة؛ وذلك لتقرير أصول العقيدة، وعرض أدلتها، وإيراد القصص والأمثال، والترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والتشريع والأحكام، والأوامر

(1) روح المعاني234/4.
(2) المصدر نفسه159/8.
(3) سورة الأنعام، من الآية:46.
(4) تفسير القرآن الحكيم349/7.
(5) سورة الأعراف، من الآية:58.
(6) التحرير والتنوير186/8.
(7) تصريف القول في القصص القرآني دراسة بلاغية تحليلية لقصة موسىٰ ـ عليه السلام ـ ص2.

والنواهي، وما إلىٰ ذلك مما صرف القرآن بيانه»[1].

وبالنظر في أقوال المفسرين في معنىٰ التصريف في القرآن الكريم يمكننا أن نتعرف علىٰ المصطلحات المقاربة لهذه اللفظة وهي: التنوع، والبيان والإيضاح، والتفنن، والتكرار والتكرير، والترداد والترديد، ونرىٰ أن منها ما هو قريب من التصريف، ويعد مرادفاً له كالتفنن والتنوع، ومنها ما هو إلىٰ التكرار أقرب كالترداد والترديد والإعادة، وعلىٰ ضوء ما تقدم ستقسم الباحثة المصطلحات إلىٰ قسمين قسم يندرج تحت مطلب التصريف، وقسم يندرج تحت مطلب التكرار.

الفرع الآخر ـ ما يحمل معنى التصريف:

أولاً ـ التنوع: النوع الضرب من الشيء، «قال الليث: النوع والأنواع جماعةُ كُلِّ ضرب وصنف من الثياب والثمار والأشياء حتىٰ الكلام»[2].

والتنويع من معاني التصريف، قال أبو حيان: «ومعنىٰ صرفنا: نوعنا من جهة إلىٰ جهة، ومن مثال إلىٰ مثال»[3]، وقال أيضاً في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾[4]: «أي مثل هذا التصريف والترديد والتنويع ننوّع الآيات ونردّدها، وهي الحجج الدالة علىٰ الوحدانية، والقدرة الإلهية التامة»[5].

وتصريف الآيات: هو تنويعها في المعنىٰ الواحد، أو الموضوع الواحد، وعرضها بصور شتّىٰ وأساليب مختلفة؛ وذلك لتقرير أصول العقيدة، وعرض أدلتها، وبيان الحجج والدلائل الدالة علىٰ الوحدانية، وعظيم القدرة الإلهية، وإثبات البعث والجزاء، والنبوة والرسالة، وإيراد القصص والأمثال، والترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والشرائع، والأحكام، والأوامر والنواهي، وما إلىٰ

(1) بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم9/1، 10.
(2) تهذيب اللغة 139/3، 140، ولسان العرب364/8، (مادة: نوع).
(3) تفسير البحر المحيط52/7.
(4) سورة الأعراف، من الآية: 58.
(5) تفسير البحر المحيط81/5.

ذلك مما صرف القرآن بيانه[1].

إن أسلوب التنويع في كتاب الله ـ تعالىٰ ـ لا يعني التكرار، وإن ظنّه بعض الباحثين ـ للوهلة الأولىٰ ـ أنّه نوعٌ من التكرار؛ بل هو من خصائص الخطاب القرآني، ومن أساليب تصريفه البلاغي، وضروريات بيانه الربَّاني المشتمل علىٰ البراهين والأدلة والهداية والإرشاد، ووسيلة من وسائل فهمه وتدبره[2].

يقول ابن الزبير: «الكلامُ إذا تنوّعَ حرَّكَ الخواطرَ إلىٰ تفهُّمِهِ»[3].

ثانياًـ التفنن: «الفَنُّ: الحال، والفُنونُ: الضُّرُوبُ، يُقال: رعينا فنونَ النّبات، وأَصَبنا فُنُونَ الأموال، ويجمع علىٰ أَفْنانٍ أيضاً.... وأَفانينُ الشَباب: أوائلُهُ، ويقال: الأفانين: أشياء مختلفة، مثل، ضُروب الرِّياح، وضُروب السَّيل، وضروب الطّبخ، ونحوها. والرّجل يُفَنِّنُ الكلامَ، أي: يَشْتَقُّ في فَنٍّ بعْدَ فَنٍّ، والتَّفَنُّنُ فِعْلك»[4].

وَيُقَال: «فَنّن فلانٌ رَأْيَه، إِذا لَوّنه وَلم يَثْبت علىٰ رَأْي وَاحِد، ورَجَلٌ مِفَنٌّ مِعَنٌّ: ذُو فُنون من الْكَلَام وَاعْتِرَاض وعنَن»[5]، والفنون: الأنواع، والأفانينُ: الأساليبُ، وهي أجناس الكلام وطرقه[6]، «وافْتَنَّ الرَّجُلُ فِي كَلَامِهِ وَخُصُومَتِهِ إِذا تَوَسَّعَ وَتَصَرَّفَ»[7].

وقال ابن قتيبة عند حديثه عن فوائد التكرار: «إن افتنان المتكلم والخطيب في الفنون، وخروجه عن شيء إلىٰ شيء أحسن من اقتصاره في المقام علىٰ فن واحد»[8].

---

(1) ينظر: بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم27/1.

(2) مصطلح الفتنة في القرآن الكريم تنوعه ودلالاته ومقاصده وأبرز سماته ص16.

(3) ملاك التأويل 108/1.

(4) العين371/8، 372، (مادة: فن).

(5) تهذيب اللغة 335/15، (مادة: فن).

(6) ينظر: الصحاح2177/6، (مادة: فنن).

(7) لسان العرب326/13، (مادة: فنن).

(8) تأويل مشكل القرآن ص335.

ويرىٰ البيضاوي أن التفنن في الكلام من سنن العرب وعاداتهم إذ قال: «ومن عادة العرب التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلىٰ آخر تطرية له وتنشيطاً للسامع، فيعدل من الخطاب إلىٰ الغيبة، ومن الغيبة إلىٰ التكلم وبالعكس»[1].

ويقول الشهاب الخفاجي:» والتفنن والافتنان: الإتيان بفنون، وأنواع من الكلام وهو أعمّ من الالتفات لشموله اختلاف وجوه الإعراب في النعوت المقطوعة»[2]، وذكر الشاطبي التفنن في علم فنون البلاغة، والخوض في وجوه الفصاحة، والتصرف في أساليب الكلام[3].

وقال ابن عاشور مبيناً معنىٰ التفنن: «ومن أساليبه ما أسميه بالتفنن وهو بداعة تنقلاته من فن إلىٰ فن بطرائق الاعتراض والتنظير والتذييل والإتيان بالمترادفات عند التكرير تجنبا لثقل تكرير الكلم، وكذلك الإكثار من أسلوب الالتفات المعدود من أعظم أساليب التفنن عند بلغاء العربية فهو في القرآن كثير، ثم الرجوع إلىٰ المقصود فيكون السامعون في نشاط متجدد بسماعه وإقبالهم عليه»[4].

وبالجملة التفنن في التعبير لم يزل دأب البلغاء، وفيه من الدلالة علىٰ رفعة شأن المتكلم ما لا يخفىٰ، والقرآن الكريم مملوء من ذلك، ومن رام بيان سر لكل ما وقع فيه منه فقد رام ما لا سبيل إليه إلا بالكشف الصحيح والعلم اللّدنّي[5].

إن التفنن في مسائل مختلفة منتظمة في سلك موضوع واحد من أنواع بلاغة القرآن وخصائصه المدهشة التي لم تسبق لبليغ، ولن يبلغ شأوه فيها بليغ، والقرآن ليس كتاباً فنياً فيكون لك مقصد من مقاصده باب خاص به، وإنما هو كتاب هداية ووعظ ينتقل بالإنسان من شأن من شؤونه إلىٰ آخر، ويعود إلىٰ مباحث

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل29/1.
(2) حاشية الشهاب علىٰ تفسير البيضاوي112/1، 113.
(3) ينظر: التفسير والمفسرون427/2.
(4) التحريروالتنوير116/1.
(5) روح المعاني269/1.

المقصد الواحد المرة بعد المرة، مع التفنن في العبارة، والتنويع في البيان[1].

من هنا يمكن القول: «إن التفنن هو تنويع الألفاظ أو الأساليب في المعنىٰ الواحد عدولاً عن التكرار، وتنويع الألفاظ يندرج فيه: تغاير المفردات أو صيغها، وتنويع الأساليب يندرج فيه: تغاير التراكيب والصور»[2].

المطلب الثاني ـ التكرار وما قاربه من ألفاظ:

الفرع الأول ـ التكرار لغة واصطلاحاً:

أولاً ــ التكرار لغة: التكرار لغة من مصدر كرر، يقول الخليل: «والكرُّ: الرجوع عليه ومنه التكرار»[3].

ويقال: «كرّرت عليه الحديث وكركرته: إذا رددته عليه»[4]، وجاء في مقاييس اللغة: «الكاف والراء أصل صحيح يدل علىٰ جمع وترديد، من ذلك كررت، وذلك رجوعك إليه بعد المرة الأولىٰ، فهو الترديد الذي ذكرناه»[5].

وفي الصحاح، «الكرُّ: الرجوعُ ... وكررت الشيء تكريراً وتكراراً ... وتكركر الرجل في أمره، أي: تردّد، والكركرة: تصريف الرياحِ السحابَ، إذا جمعته بعد تفرّق»[6]، ويقول الزركشي: «هو مصدر كرر إذا ردّد وأعاد»[7].

وبالنظر والتأمل فيما تقدم يتقرر أن التكرار هو الرجوع، وهو إعادة الشيء مرة بعد أخرىٰ.

ثانياًـ التكرار اصطلاحاً: قال ابن الأثير: «أما التكرير فإنه دلالة علىٰ المعنىٰ

(1) ينظر: تفسير القرآن الحكيم240/1، 357/2.

(2) حمل المتشابه علىٰ التفنن (تفسير الألوسي أنموذجاً) ص258.

(3) العين277/5، (مادة: كرر).

(4) تهذيب اللغة328/9، (مادة: كر)

(5) مقاييس اللغة126/5، (مادة: كرر).

(6) الصحاح805/2، (مادة: كرر).

(7) البرهان في علوم القرآن8/3.

مردداً»[1]، وذكره في موضع آخر في النوع السابع عشر، فقال: «هو دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ مردداً»[2].

وقال عنه الزركشي: «وفائدته العظمىٰ التقرير، وقد قيل: الكلام إذا تكرر تقرر.... وحقيقته إعادة اللفظ أو مرادفه لتقرير معنىٰ خشية تناسي الأول لطول العهد به»[3].

وفي «التعريفات»: «التكرار عبارة عن الإتيان بشيء مرة بعد أخرىٰ»[4].

وفي خزانة الأدب وغاية الأرب «إن التكرار هو أن يكرر المتكلم اللفظة الواحدة باللفظ والمعنىٰ، والمراد بذلك تأكيد الوصف أو المدح أو الذم أو التهويل أو الوعيد أو الإنكار أو التوبيخ أو الاستبعاد أو الغرض من الأغراض»[5].

وقال عنه ابن عابدين: «هو ذكر الشيء مرة بعد أخرىٰ»[6] ثم ذكر فوائده فقال: «واعلم أن للتكرير فوائد: منها التقرير، ومنها التأكيد، ومنها زيادة التنبيه علىٰ ما ينفي التهمةَ ليكملَ تلقّي الكلامِ بالقبول، ومنها إذا طال الكلام وخُشِيَ تناسي الأولِ أعيدَ ثانياً تطريةً له وتجديداً لعهده»[7].

الفرع الآخر ـ الألفاظ المقاربة للتكرار:

هناك ألفاظ قريبة من التكرار نحو الإعادة والترداد والترديد، علىٰ أن هناك فروقًا دقيقة بينها وبين التكرار وفيما يأتي بيان ذلك:

أولاًـ الفرق بين الإعادة والتكرار: قد فرق أبو الهلال العسكري بينهما فقال: «أن التكرار يقع علىٰ إعادة الشيء مرة وعلىٰ إعادته مرات، والإعادة للمرة

(1) المثل السائر218/2.
(2) المصدر نفسه3/3.
(3) البرهان في علوم القرآن10/3.
(4) التعريفات65/1.
(5) خزانة الأدب وغاية الأرب361/1.
(6) التقرير في التكرير ص3.
(7) المصدر نفسه ص46.

الواحدة، ألا ترىٰ أن قول القائل: أعاد فلان كذا لا يفيد إلاّ إعادته مرة واحدة، وإذا قال: كرر كذا كان كلامه مبهماً لم يُدرَ أعاده مرتين أو مرات، وأيضاً فإنه يقال: أعاده مرات ولا يقال: كرّره مرات إلاّ أن يقول ذلك عامي لا يعرف الكلام، ولهذا قال الفقهاء: الأمر لا يقتضي التكرار، والنهي يقتضي التكرار ولم يقولوا الإعادة»[1].

وعلىٰ هذا فإن التكرار والتكرير يقتضيان إعادة الشيء مرة أو إعادته مرات، وأن الإعادة إنما تكون للمرة الواحدة فقط.

ثانياً ـ الفرق بين الترديد والتكرار: يرىٰ ابن فارس أن الترديد هو التكرار[2]، وعند ابن رشيق «الترديد وهو أن يأتي الشاعر بلفظة متعلقة بمعنىٰ، ثم يردها بعينها متعلقة بمعنىٰ آخر في البيت نفسه، أو في قسم منه»[3].

وقال الخفاجي: «وذهب قوم أيضاً إلىٰ حسن الترديد وهو لأن يعلق الشاعر لفظة في البيت بمعنىٰ ثم يردها بعينها ويعلقها بمعنىٰ آخر... وهذا عندي لا تعلق له بالنقد؛ لأن التأليف في هذا الترديد كسائر التأليف في الألفاظ التي لا تستحق به حمداً ولا ذماً، ولا يكسبها حسناً ولا قبحاً»[4].

وذكر الزوزني الترديد في معنىٰ الرجع فقال: «الرجع: الترديد والتجديد»[5]، وفي شمس العلوم «الترديد: ردد الكلام: أي كرره»[6]، وعند ابن الأثير» الترديد: أي أن اللفظة الواحدة ردّدت فيه»[7].

وبيّن ابن أبي الأصبع الفرق بين الترديد والتكرار بعد ما عرفه بما عرفه ابن

---

(1) الفروق اللغوية ص39.
(2) ينظر مقاييس اللغة126/5، (مادة: كرر).
(3) العمدة في محاسن الشعر وآدابه33/1.
(4) سر الفصاحة284/1، 285.
(5) شرح المعلقات السبع ص175.
(6) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم2365/4.
(7) المثل السائر ص248.

رشيق والخفاجي فقال: «والفارق بين الترديد والتكرار أن اللفظة التي تتكرر في التكرار لا تفيد معنىٰ زائداً؛ بل الأولىٰ هي تبيين للثانية، وبالعكس، واللفظة التي تتردد تفيد معنىٰ غير معنىٰ الأولىٰ منهما، واشتقاقهما مشعر بذلك؛ لأن الراد من وجه لا يبلغ إلا الموضع الذي أراده، والكار هو الذي انتهىٰ إلىٰ الموضع المراد وكر راجعاً»[1].

وفي الطراز لأسرار البلاغة «الترديد تفعيل من قولهم: ردّد الثوب من جانب إلىٰ جانب، وردّد الحديث ترديداً، أي: كرّره، ومعناه في مصطلح علماء البيان أن تُعَلِّقَ اللفظةَ بمعنىٰ من المعاني ثم تردّها بعينها وتعلّقها بمعنىٰ آخر»[2]، وفي القاموس المحيط «الترداد: الترديد»[3].

قال ابن حجة الحموي معلقاً علىٰ قول ابن أبي الأصبع السابق في الفرق بين الترديد والتكرار: «والذي أقول: إن الترديد والتكرار ليس تحتهما كبير أمر، ولا بينهما وبين أنواع البديع قرب ولا نسبة، لانحطاط قدرهما عن ذلك، ولولا المعارضة ما تعرضت لما في بديعيتي، ولكن ذكر زكي الدين ابن أبي الأصبع بينهما فرقًا فيه بعض إشراق، وهو أن اللفظة التي تكرر في البيت، ولا تفيد معنىٰ زائدًا، بل الثانية عين الأولىٰ هي التكرار، واللفظة التي يرددها الناظم في بيته تفيد معنىٰ غير معنىٰ الأولىٰ هي الترديد، وعلىٰ هذا التقدير صار للترديد بعض مزية يتميز بها إلىٰ التكرار، ويتحلىٰ بشعارها، وعلىٰ هذا الطريق نظم أصحاب البديعيات هذا النوع، أعني الترديد»[4].

المبحث الثاني ـ موقف العلماء من التصريف والتكرار:

قد شاع مصطلح التكرار في كتب التفسير وعلوم القرآن عند توجيه الآيات المتشابهات علىٰ العكس تماماً من مصطلح التصريف الذي لم ينل حظه،

(1) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر ص254، 255.

(2) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز47/3.

(3) القاموس المحيط282/1، (مادة: رد)

(4) خزانة الأدب وغاية الأرب 359/1.

ولم يأخذ حقه من الاهتمام، والعناية الكافية التي تليق به بالدراسة في كتب المتقدمين، مع وجود بعض الإشارات والأقوال المتناثرة هنا وهناك في كتب التفسير والإعجاز قديماً وحديثاً، وعند دراستي للآيات المتشابهات وجدت أن العلماء إزاء قضية التصريف والتكرار في القرآن علىٰ قسمين:

القسم الأول: يستخدم لفظ التكرار ويدافع عنه، ويعتبره سحر بيان، فعده من الأساليب البلاغية، والظواهر البيانية، وأنه من محاسن الفصاحة[1]، وراح يبرهن عليه ببراهين من كلام العرب، فهو تكرار مقصود هادف له أغراضه وفوائده، حتىٰ وإن كانت الظاهرة الحقيقية التي تكمن وراءه هي التنويع في أساليب التعبير، والتعدد في دلالات المعنىٰ؛ وفاءً بحاجة المعنىٰ حسب السياق، وليس التكرار المحض بالمعنىٰ المفهوم من اللفظ فهذا حسب وصفهم لا ينفي صحة التسمية[2].

وأذكر منهم الجاحظ فعلىٰ الرغم من أنه أشار إلىٰ بعض مساوي التكرار والترداد، كالسآمة والملل، حين قصّ ما حصل بين ابن السماك وجاريته، عندما سألها: «كيف سمعت كلامي؟ قالت: ما أَحْسَنَهُ، لولا أنّك تكثر ترداده. قال: أردّدُهُ حتىٰ يفهَمَه من لم يفهمه. قالت: إلىٰ أن يفهمه من لا يفهمه قد ملّه من فهمه»[3].

ثم ذكر أنه مكتوب في التوراة: «لا يُعَادُ الحديثُ مرّتين» ونقل قول الزهري: «إعادة الحديث أشدُّ من نقل الصخر»، وقول بعض الحكماء: «من لم ينشط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك»[4].

نجده بعد ذلك يرىٰ أن الترداد يكون علىٰ قدر المستمعين، واستشهد عليه بتكرار القصص في القرآن فقال: «وجملة القول في الترداد، أنه ليس فيه حد ينتهي إليه، ولا يؤتىٰ علىٰ وصفه. وإنما ذلك علىٰ قدر المستمعين، ومن يحضره

(1) ينظر: البرهان في علوم القرآن9/3.
(2) ينظر: مسالك الكشف عن مقاصد القرآن من خلال الأسلوبية (التكرار نموذجاً) ص257.
(3) البيان والتبيين105/1.
(4) ينظر: نفسه.

من العوام والخواص، وقد رأينا الله - عز وجل - ردد ذكر قصة موسىٰ وهود، وهارون وشعيب، وإبراهيم ولوط، وعاد وثمود. وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم، وأكثرهم غبي غافل، أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب»[1].

وأذكر منهم أيضاً ابن قتيبة الذي عقد في كتابه باباً لتكرار الكلام والزيادة فيه، فبعد أن بين سبب تكرار الأنباء والقصص[2] قال: «وأما تكرار الكلام من جنس واحد بعضه يجزئ عن بعض، كتكراره في ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[3]، وفي سورة الرحمن ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[4]، فقد أَعْلَمتُك أن القرآن نزل بلسان القوم، وعلىٰ مذاهبهم، ومن مذاهبهم التكرارُ: إرادة التوكيدِ والإفهامِ، كما من مذاهبهم الاختصار: إرادة التخفيف والإيجاز؛ لأن افتنان المتكلم والخطيب في الفنون، وخروجه عن شيء إلىٰ شيء أحسنُ من اقتصاره في المقام علىٰ فن واحد»[5].

ثم ذكر عدداً من الآيات المتشابهات فقال: «كلُّ هذا يراد به التأكيد للمعنىٰ الذي كُرِّر به اللفظ»[6]، وقال في موضع آخر: «وأما تكرار ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ فإنه عدد في هذه السورة نعماءه، وأذكر عباده آلاءه، ونبههم علىٰ قدرته ولطفه بخلقه، ثم أتبع ذكر كل خلة وصفها بهذه الآية، وجعلها فاصلة بين كل نعمتين؛ ليفهمهم النعم ويقررهم بها»[7].

وأذكر أيضاً أبا هلال العسكري الذي قال في قوله تعالىٰ: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿٩٧﴾ أَوَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩٨﴾ أَفَأَمِنُوا۟

(1) البيان والتبيين 105/1، 106.
(2) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص232.
(3) سورة الكافرون، الآية: 1.
(4) سورة الرحمن، الآية: 13.
(5) تأويل مشكل القرآن ص335.
(6) المصدر نفسه ص236.
(7) المصدر نفسه ص239، وينظر: الصناعتين ص194.

مَكۡرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴾[1]: «فتكرير ما كرّر من الألفاظ ههنا في غاية حسن الموقع، وقيل لبعضهم: متىٰ يحتاج إلىٰ الإكثار؟ قال: إذا عَظُمَ الخطبُ»[2].

وقال أيضاً: «وقلّما تجد قصة لبنىٰ إسرائيل في القرآن إلا مطوّلة مشروحة ومكرّرة في مواضع معادة؛ لبُعد فهمهم كان، وتأخّر معرفتهم، وكلام الفصحاء إنما هو شوب الإيجاز بالإطناب والفصيح العالي بما دون ذلك من القصد المتوسّط؛ ليستدلّ بالقصد علىٰ العالي، وليخرج السامع من شيء إلىٰ شيء فيزداد نشاطه وتتوفّر رغبته، فيصرفوه في وجوه الكلام إيجازه وإطنابه، حتىٰ استعملوا التكرار ليتوكّد القول للسامع، وقد جاء في القرآن وفصيح الشعر منه شيء كثير، فمن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿ كَلَّا سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ ﴾[3]، وقوله تعالىٰ: ﴿ فَإِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا ﴾»[4].

ويرجّح ابن فارس أحد الوجوه التي قيلت في سبب تكرار القصص بعد أن قرر أن من سُنن العرب التكرير والإعادة، وأخذ يستشهد علىٰ ذلك بأقوال الشعراء فقال: «فأما تكرير الأنباء والقِصَص في كتاب الله - جل ثناؤه - فقد قيلت فيه وجوه، وأصح ما يقال فيه أن الله - جل ثناؤه - جعل هذا القرآن وعجْزَ القوم عن الإتيان بمثله آيةً لصحة نبوة محمد صلىٰ الله عليه وسلم، ثم بيَّن وأوضح الأمر في عجزهم بأن كرر ذكر القِصَّة في مَواضِعَ إعلاماً أنهم عاجزون عن الإتيان بمثله بأي نظم جاء وبأي عبارة عَبَّرَ. فهذا أولىٰ ما قيل في هذا الباب»[5].

وهذا ابن رشيق يرىٰ أن « للتكرار مواضع يحسن فيها، ومواضع يقبح فيها، فأكثر ما يقع التكرار في الألفاظ دون المعاني، وهو في المعاني دون الألفاظ أقلُّ،

(1) سورة الأعراف، الآيات97ــ 99.
(2) الصناعتين ص192.
(3) سورة التكاثر، الآيتان:3، 4.
(4) الصناعتين ص193، والآيات من سورة الشرح، الآيتان:5، 6.
(5) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ص158.

فإذا تكرر اللفظ والمعنىٰ جميعاً، فذلك الخذلان بعينه.... ومن المعجز في هذا النوع قول الله - تعالىٰ - في سورة الرحمن: ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾[1] كلما عدّد منة أو ذكّر بنعمة كرّر هذا»[2].

وها هو الزركشي يفرد للتكرار قسماً، ويذكره في القسم الرابع عشر تحت عنوان: «التكرار علىٰ وجه التأكيد» ويدافع عنه فيقول: «وقد غَلِطَ من أنكر كونه من أساليب الفصاحة ظَنًّا أَنَّهُ لَا فائدة له، وَلَيْسَ كذلك؛ بل هو من محاسنها لاسيما إِذَا تَعَلَّقَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وذلك أَنَّ عادة العرب في خطاباتها إِذْ أَبْهَمَتْ بِشَيْءٍ إِرَادَةً لِتَحْقِيقِهِ وَقُرْبَ وقوعه، أو قصدت الدعاء عليه كَرَّرَتْهُ تَوْكِيدًا، وَكَأَنَّهَا تُقِيمُ تَكْرَارَهُ مقام الْمُقْسَمِ عليه أو الاجتهاد في الدعاء عليه حيث تقصد الدعاء، وإنما نزل القرآن بلسانهم، وكانت مخاطباتُه جارية فيما بين بعضهم وبعض، وبهذا المسلك تستحكم الحجة عليهم في عجزهم عن المعارضة، وعلىٰ ذلك يحتمل ما ورد من تكرار المواعظ والوعد والوعيد؛ لأنّ الإنسان مجبول من الطبائع المختلفة، وكلها داعية إلىٰ الشهوات، ولا يقمع ذلك إلاّ تكرار المواعظ والقوارع»[3]، ثم ذكر فوائد التكرار واستشهد عليه بالآيات التي ورد فيها ذكر التصريف، وقال بعد ذلك: «واعلم إنما يحسن سؤال الحكمة عن التكرار إذا خرج عن الأصل أما إذا وافق الأصل فلا»[4].

وتبعه السيوطي فذكر التكرار في النوع الرابع فقال: «وهو أبلغ من التأكيد، وهو من محاسن الفصاحة.

خلافاً لبعض من غلط، وله فوائد....»[5].

ونجد الرافعي ينتصر للتكرار ويرىٰ فيه العجب فيقول:» وههنا معنىٰ دقيقَ

(1) سورة الرحمن، الآية:13.
(2) العمدة في محاسن الشعر وآدابه 73/2ــ75.
(3) البرهان في علوم القرآن9/3.
(4) المصدر نفسه11/3.
(5) معترك الأقران في إعجاز القرآن258/1.

في التحدي، ما نظن العرب إلا وقد بلغوا منه عجباً: وهو التكرار الذي يجيء في بعض آيات القرآن، فتختلف في طرق الأداء وأصل المعنىٰ واحد في العبارات المختلفة، كالذي يكون في بعض قَصَصه لتوكيد الزجر والوعيد وبسط الموعظة وتثبيت الحجة ونحوها، أو في بعض عباراته لتحقيق النعمة وترديد المنة والتذكير بالنعم واقتضاء شكره، إلىٰ ما يكون هذا الباب؛ وهو مذهب للعرب معروف، ولكنهم لا يذهبون إليه إلا في ضروب من خطابهم: للتهويل، والتوكيد، والتخويف والتفجع وما يجري مجراها من الأمور العظيمة؛ وكل ذلك مأثورٌ عنهم منصوص عليه في كثير من كتب الأدب والبلاغة، بيد أن وروده في القرآن مما حقق للعرب عجزهم بالفطرة عن معارضته ...؛ لأن المعنىٰ الواحد يتردد في أسلوبه بصورتين أو صورٍ كل منها غير الأخرىٰ وجهاً أو عبارة، وهم علىٰ ذلك عاجزون عن الصورة الواحدة، ومستمرون علىٰ العجز لا يطيقون ولا ينطقون، فهذا لعمرك أبلغ في الإعجاز وأشدُّ عليهم في التحدي... وقد خفي هذا المعنىٰ (التكرار) علىٰ بعض الملحدة وأشباههم، ومن لا نَفَاذ لهم في أسرار العربية ومقاصد الخطاب والتأتي بالسياسة البيانية إلىٰ هذه المقاصد، فزعموا به المزاعم السخيفة، وأحالوه إلىٰ النقص والوهن، وقالوا إن هذا التكرار ضعف وضيق من قوة وسعة، وهو- أخزاهم الله - كان أروعَ وأبلغ وأسرىٰ عن الفصحاء من أهل اللغة والمتصرفين فيها»[1].

القسم الآخر: الذين رفضوا أن يعترفوا بالتكرار في القرآن الكريم، ويرون نفيه البتّة عن كتاب الله، فتكرار اللفظ لا يعد تكراراً، وإنما هو تصريف للقول، وتصريف للبيان، وتنويع، وافتنان في الكلام، تنزيهاً للقرآن، واحترازاً من عيوب التكرار ومساويه؛ كالحشو، والقبح، والكراهة، وحصول السآمة والملل[2].

ويعد الرماني أول من تحدث عن التصريف، وعده قسماً من أقسام البلاغة، وبين أن فيه بياناً عجيباً حين قال: «وهذا الضرب من التصريف فيه بيان عجيب،

(1) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ص134، 135.

(2) ينظر: بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم51/1.

يظهر فيه المعنىٰ بما يكتنفه من المعاني التي تظهر وتدل عليه» ، ثم ذكر الحكمة من التصريف في القصص القرآني[1].

وقد سار الباقلاني علىٰ نهجه، فأشار إلىٰ التصريف إشارة عابرة، وذكره ضمن أقسام البلاغة العشرة، التي اتبع فيها نفس التقسيم والترتيب الذي اختاره الرماني[2]، وقد تأثر الباقلاني بفكرة الرُّمَّاني، التي ذهب فيها إلىٰ أن القرآن يرتفع إلىٰ أعلىٰ طبقة من طبقات البلاغة[3].

وقد نفىٰ الغزالي التكرار عن القرآن نفياً قاطعاً بدلالة السياق فقال «والمقصود أن لا مكرر في القرآن، فإن رأيت شيئاً مكرراً من حيث الظاهر، فانظر في سوابقه ولواحقه، لينكشف لك مزيد الفائدة في إعادته»[4].

ومنهم ابن الأثير الذي تحدث عن التصريف ومعناه، ولكنه عبرّ عنه بغير لفظه، واستخدم لفظ التكرار بدلاً منه حيث جعل النوع السابع عشر من كتابه في التكرار، أي: «تكرار المعاني والألفاظ» فقال عنه: «واعلم أن هذا النوع من مقاتل علم البيان، وهو دقيق المأخذ»[5]، وبعد أن عرفه[6] قسمه إلىٰ قسمين: أحدهما يوجد في اللفظ والمعنىٰ، والآخر يوجد في المعنىٰ دون اللفظ، ثم بين أن كل قسم منهما ينقسم إلىٰ قسمين: مفيد وغير مفيد، وقال: «ولا أعني بالمفيد ههنا ما يعنيه النحاة... بل مقصودي من المفيد أن يأتي لمعنىٰ، وغير المفيد أن يأتي لغير معنىٰ»[7].

وبعد أن استشهد ببعض الآيات المتشابهات، وبين فائدة التكرير فيها، تبع

(1) ينظر: بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم57/1، 85.
(2) ينظر: إعجاز القرآن ص272، وبلاغة تصريف القول في القرآن الكريم 59/1.
(3) أبو بكر الباقلاني ومفهومه للإعجاز القرآني ص18.
(4) جواهر القرآن ص68، والمفيد في أصول التفسير ص191.
(5) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر3/3.
(6) ينظر: ص12 من هذا البحث.
(7) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر4/3.

الغزالي بقطعه في نفي التكرار غير المفيد في القرآن الكريم فقال: «وبالجملة فاعلم أنه ليس في القرآن مكرر لا فائدة في تكريره، فإن رأيت شيئاً منه تكرر من حيث الظاهر، فأنعم نظرك فيه، فانظر إلىٰ سوابقه ولواحقه، لتنكشف لك الفائدة منه»[1]، فهنا نجده استخدم لفظ التكرار ولكنه قصد التصريف.

وذكره ممن جاء بعدهم ابن أبي الأصبع كما تقدم[2] عند الحديث عن معنىٰ التصريف، وذكره أيضاً في كتابه «بديع القرآن» في باب الاقتدار[3]، فبعد أن عرف التصريف قال: «وعلىٰ هذا أتت جميع قصص القرآن العزيز، فإنك ترىٰ القصة الواحدة التي لا تختلف معانيها كيف تأتي في صورة مختلفة، وقوالب من الألفاظ متعدّدة حتىٰ لا تكاد تشتبه في موضعين منه، ولابد أن تجد الفرق بين صُوَرِها ظاهراً»[4].

ومنهم البقاعي الذي يرىٰ نفي التكرار عن القصص في القرآن حيث قال: «وقلّما تجد في الكتاب العزيز ورود تسليته - عليه الصلاة السلام - إلا معقبة بقصص موسىٰ - عليه السلام - وما كابد من بني إسرائيل وفرعون، وفي كل قصة منها إحراز ما لم تحرزه الأخرىٰ من الفوائد والمعاني والأخبار حتىٰ لا تجد قصة تتكرر وإن ظن ذلك من لم يمعن النظر، فما من قصة من القصص المتكررة في الظاهر إلا ولو سقطت أو قدر إزالتها لنقص من الفائدة ما لا يحصل من غيرها[5].

وقال في تأويل القصص في سورة الأعراف: «واعلم أنه لا تكرير في هذه القصص فإن كل سياق منها لأمر لم يسبق مثله»[6]، وبهذا القول يتبين لنا التزامه

(1) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر 8/3.
(2) ينظر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر 582/1، 583.
(3) ينظر: تصريف المعاني في القرآن الكريم ص60.
(4) بديع القرآن ص 290.
(5) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور 4/14.
(6) المصدر نفسه 70/8.

بمنهج النظر فيما يقتضيه السياق والقصد، كما بان في موضع آخر إذ قال: «فاقتضت حكمته أن يكون هذا الذكر جامعاً لكونه ختاماً، وأن يكون معجزاً لكونه تماماً، ونزله على حسب التدريج شيئاً فشيئاً، مكرراً فيه ذكر القصص سابقاً في كل سورة منها ما يناسب المقصود من تلك السورة، معبراً عما يسوقه منها بما يلائم الغرض من ذلك السياق مع مراعاة الواقع، ومطابقة الكائن»[1].

هذا ما وقفت عليه مما ذكر المتقدمون عن التصريف، وقد استعمل هذا المصطلح من المحدثين محمد عبد العظيم الزرقاني حيث جعله الخاصية الخامسة من خصائص أسلوب القرآن فقال: «براعته في تصريف القول وثروته في أفانين الكلام ومعنى هذا: أنه يورد المعنى الواحد بألفاظ وبطرق مختلفة بمقدرة فائقة خارقة تنقطع في حَلَبَتِهَا أنفاسُ الموهوبين من الفصحاء والبلغاء»[2].

وتحدث محمد أبو زهرة عن التصريف في مباحث عديدة من كتابه «المعجزة الكبرى» وتناوله بشيء من التفصيل عمن سبقه في هذا الباب فذكره تحت عنوان:» تصريف البيان» فقال: «أما القرآن المعجز الذي هو فوق قدرة البشر، فإنَّ البلاغة فيه في كل أبواب القول، وهي في كل باب تعلو علوًّا كبيرًا عن المجيدين في هذا الباب وحده، ولذلك كان تصريف القول فيه من تهديد وإنذار وتبشير، وإثارة للتأمل، ودعوة للتفكير في آيات الله -تعالى- الكونية والقرآنية، والتفكير في النفس وفي الحس، كل ذلك من دلائل الإعجاز وسره»[3].

ثم ذكر أغلب الآيات التي ورد فيها لفظ التصريف، وبين الغاية من تصريف القول في القرآن الكريم على ضوء تلك الآيات وختم بقوله: «وبهذه النصوص الكريمة تبيَّنَ أنَّ القرآن كان يصرف الآيات، بمعنى أنه يتضمَّن الأمر بالتوحيد والتكليفات الشرعية التي بها صلاح المجتمع وتكوين مدينة فاضلة تحترم فيها حقوق الإنسان احترامًا كاملًا، بأوجه مختلفة من البيان، من تهديد وإنذار، إلى

(1) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور 96/14.

(2) مناهل العرفان318/2.

(3) المعجزة الكبرى ص115، 116.

تبشير وتوبيخ واستنكار، ودعوة إلىٰ التأمل في خلق الله تعالىٰ، وفي القول ومناهج التأثير، لمن كان له قلب أو ألقىٰ السمع وهو شهيد، وإنَّ التصريف في القرآن الكريم علىٰ ضربين: أحدهما في المعاني، وثانيهما: في الألفاظ والأساليب، فأمَّا التصريف في المعاني فإن المؤدَّىٰ في جملته يكون واحدًا في عدة مواضع، ولكن لها في كل مرة عبرة، وهذا تصريف في المعاني وإن كانت الألفاظ تختلف أو تتقارب أو تتحد العبارات في بعض الأحيان»[1].

وذكره أيضاً في مواضع أخرىٰ، منها ما جاء تحت عنوان: «التكرار في القرآن»[2]، ومنها ما جاء في بيان قصص القرآن من الناحية البيانية[3]، ومنها ما جاء في بيان أن قصص القرآن لون من تصريف بيانه[4]، ومنها ما جاء تحت عنوان: «التصريف في صور العبارات القرآنية»[5]، وكان في كل مرة يصل إلىٰ أن ذلك التكرار من تصريف القول الذي هو وجه من وجوه البيان القرآني.

وقال في موضع آخر نافياً التكرار عن القرآن: «وقد ادَّعىٰ بعض العلماء التكرار في مواضع في القرآن، وعلله بما لا يتنافىٰ مع إعجاز القرآن الكريم؛ بل إنَّه من دلائل الإعجاز؛ إذ إن تكرار المعنىٰ الواحد بعبارات مختلفة في مواضع مختلفة مع جمال الألفاظ والجمل في مواضعها المختلفة، كأن يكرر المعنىٰ في قصة في سور مختلفة، وكل عبارة معجزة في ذاتها، ويتحدَّىٰ بها في نغمها وموسيقاها وألفاظها وجملها، وعجز العرب عن أن يأتوا بأي عبارة منها دليل علىٰ كمال الإعجاز في جملته وفي أجزائه، ونحن نرىٰ أنَّه لا تكرار في عبارات القرآن بمعنىٰ أن يكرر المعنىٰ من غير حاجة إليه؛ بل ذكرنا أنه إذا تكرَّر لفظ أو معنىٰ، فإنما يكون ذلك لمناسبة جديدة، ويكون عدم ذكر ما يدّعي فيه التكرار

(1) المعجزة الكبرىٰ ص116، 117.
(2) ينظر: المصدر نفسه ص119.
(3) ينظر: المصدر نفسه ص121.
(4) ينظر: المصدر نفسه ص139.
(5) ينظر: المصدر نفسه ص157.

إخلالًا، وذلكم مستحيل علىٰ كتاب الله -تعالىٰ-»[1].

ولم تتوقف جهود محمد أبي زهرة عند هذا الحد؛ بل نجده يتحدث عن التصريف في تفسيره «زهرة التفاسير» حيث قال: «وقد قال بعض العلماء في تصريف القرآن: لم يجعله نوعا واحدا؛ بل وعداً ووعيداً ومحكماً ومتشابهاً وأخباراً وأمثالاً، مثل تصريف الرياح من صبا ودبور وجنوب وشمال، وهكذا كان التصريف من أسرار الإعجاز وهو أعلىٰ درجات البلاغة وأسرارها، وإنك وأنت تقرأ القرآن وهو مأدبة الله تعالىٰ تنتقل فيها من طيب سائغ إلىٰ طيب سائغ، في حلاوة طعم، وجمال منظر وكله هنيء مريء، لأنه مائدة رب العالمين»[2].

ويقول محمد قطب نافياً التكرار عن القرآن: «الظاهرة الحقيقية ليست التكرار، وإنما هي التنويع... لا يوجد نصان متماثلان في القرآن كله، إنما يوجد تشابه فقط دون تماثل، تشابه كذلك الذي قد يوجد بين الأخوة والأقارب، لكنه ليس تكراراً بحال من الأحوال»[3].

وينضم إليهم نور الدين عتر حيث قال: «وتارة يكون التكرار مع اختلاف في نظم الجملة، أو إيجاز أو إطناب أو نحو ذلك، وذلك يبرز سراً من أسرار إعجاز القرآن، وهو التعبير عن المعنىٰ الواحد بأكثر من أسلوب دون أن ينال تكرار المعنىٰ من سموّ الأسلوب وإعجازه، بينما لا يخلو كلام البشر في مثل هذا الحال من تفاوت بين الأسلوبين واختلاف مستوىٰ الأداءين، وذلك من جملة تصريف البيان في القرآن الذي ذكره القرآن في مناسبات متعددة... وحقيقة التصريف: «إعادة اللفظ أو مرادفه لتقرير معنىٰ، خشية تناسي الأول لطول العهد به»، وبهذا التصريف المعجز حقق القرآن هدفا عظيما هو خطاب الناس كافة، من تكفيه الإشارة والموجز من القول، ومن لا يسد خلل فهمه إلا التفصيل وهكذا تنوع أسلوب القرآن، وقد لفت هذا التصريف المعجز أنظار البلغاء وراحوا يكشفون

(1) المعجزة الكبرىٰ ص230.

(2) زهرة التفاسير 4388/8.

(3) دراسات قرآنية ص254، 255.

ما في كل موقع من سرّ بلاغي، وإعجاز بياني، حتىٰ في الكلمة الواحدة تختلف بها العبارة من موقع إلىٰ موقع، ونشأ عن هذا الغرض الأخير فنّ جليل دقيق هو «متشابه القرآن اللفظي»، صنّف فيه العلماء عدة كتب»[1].

وقد وردت إشارات عند الأستاذ أبي زيد في كتابه «التناسب البياني في القرآن الكريم» عن تصريف القول في القرآن الكريم، كما أنه عقد بحثاً بعنوان: «مصطلحات بيانية في القرآن الكريم»، وكان تصريف القول من بين هذه المصطلحات، وخلص من هذه الدراسة إلىٰ أن في القرآن مصطلحات بيانية دقيقة يجب إحياؤها واستعمالها في الدراسات القرآنية والبيانية والأسلوبية عموما[2].

وهذا النقراط يسير علىٰ خطىٰ أستاذه أبو زيد، فخصّ بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم بالدراسة، والبحث، تأصيلاً لمسائله، وكشفاً عن أسراره، وإظهاراً لمحاسنه، كما بين ذلك في مقدمة كتابه «بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم» حيث قال: «إن هذا الموضوع الذي خصصته بالدراسة، لم ينل من عناية الباحثين ما يستحقه من الدراسة التي تبرز خصائصه المعنوية والأسلوبية، بل اتجهت دراستهم نحو مصطلحات التكرار، والترداد، والمتشابهات، والوجوه والنظائر، محاولين أن يجدوا مبرراً لكثرة ورود الآيات المناظرة، وكثرة المعاني والأساليب المتشابهة؛ للرد علىٰ الملحدين والطاعنين في القرآن الكريم، ولم ينتبهوا إلىٰ المصطلح الصحيح، الذي كان عليهم أن يوجهوا الآيات من خلاله... إن تعميم مصطلح التكرار وإغفال التمييز بينه وبين مصطلح التصريف القرآني أمر ليس مقبولاً عند التحقيق والنظر، فيما يراه من يدّعي التكرار من جميع الجوانب»[3].

فكان هذا الكتاب استدراكاً علىٰ ما فات المفسرين والبلاغيين وهو استمرارهم في استخدام مصطلح التكرار، وعدم إحياء مصطلح التصريف في الدراسات

---

(1) علوم القرآن الكريم ص250.

(2) ينظر: التناسب البياني، لأحمد أبي زيد، ص: 81، وبلاغة تصريف القول في القرآن الكريم 63/1.

(3) بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم11/1، 12.

القرآنية عامة، وفي دراسة الآيات المتشابهات خاصة، كما سأبين ذلك عند إيراد الأمثلة.

ولم تتوقف جهوده عند هذا الحد، فلقد كان لمصطلح تصريف القول حظ وافر في مصنفات النقراط، إذ إننا نجده منتشراً بكثرة في العديد من كتبه مثل كتاب «من أسرار القرآن الكريم تصريف أساليبه»، وكتاب «تصريف الترغيب والترهيب في القرآن الكريم دلالاته وأساليبه ومقاصده» ، وكتاب «تصريف الحمد لله ولا إله إلاّ هو في القرآن الكريم ومقاصدهما»، ولكنه يبرز بروزاً كبيراً في كتابه «بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم»، فبلاغة تصريف القول هي عصب هذا الكتاب من مفتتحه حتىٰ منتهاه.

ويعد هذا الكتاب الأول من نوعه في عرضه ومنهجه، كما أشار إلىٰ ذلك الدكتور امحمد محمد صافي المستغانمي في كتابه «تصريف القول في القصص القرآني» حيث قال: «وفضل هذه الرسالة أن صاحبها أول باحث صدع في بحثه بمصطلح: تصريف القول، ودافع عن استعماله، ورجحه علىٰ بقية المصطلحات المستعملة في هذا الشأن»[1]، ويعد النقراط بهذا الصنيع من الذين أثروا البحث في مصطلح التصريف القرآني، وأولاه عناية، وزاده بياناً وإيضاحاً[2].

وهذا الاستاذ محمود توفيق حذا حذوا النقراط في الدفاع عن لفظ التصريف وإيثاره علىٰ غيره، في زمن غير بعيد عن الزمن الذي ألف فيه النقراط كتابه: «بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم»، ولست أدري هل أفاد من النقراط أم لا، ولكن يحسب له دفاعه عن هذا اللفظ، ونفيه التكرار عن القرآن عندما قال: «وعلىٰ هذا يكون جديرًا بمن يقوم للإبحارِ في قَمامِيسِ التأويل البياني للقرآن الكريم أن يكون علىٰ ذكرٍ من أنَّ البيان القرآنيَّ خلا من التكرار التأكيديّ الذي لا يضفي جديدًا حميدًا علىٰ ما سبق تأسيسه، وأن يكون علىٰ ذكر من أنَّ البيان

(1) تصريف القول في القصص القرآني دراسة بلاغية تحليلية لقصة موسىٰ - عليه السلام - ص2

(2) ينظر: مصطلح الفتنة في القرآن الكريم ص18.

القرآنيَّ ذو خصيصتين عظيمتين:

الأولىٰ: خصيصة تناسل المعنىٰ القرآنيّ وتصاعده.

والأخرىٰ: خصيصة التصريف البياني.

هاتان الخصيصتان أراهما من أشمل خصائص الإعجاز البياني للقرآن الكريم من بعد خصيصة إقامة الشعور بجلال القائل في قلب المتلقي المعافي من داء الغفلة»[1].

وقال أيضاً معقباً علىٰ قول البقاعي الذي نقله وتصرف فيه فلم أجده بنصه في «نظم الدرر»: «يقول عن علم التناسب: «وبه يتبين لك أسرار القصص المكررات، وأنّ كلّ سورة أعيدت فيها قصة فلمعنىٰ أدعىٰ في تلك السورة استدل عليه بتلك القصة غير المعنىٰ الذي سيقت له في السورة السابقة، ومن هنا اختلفت الألفاظ بحسب تلك الأغراض وتغيرت النظوم بالتأخير والتقديم والإيجاز والتطويل مع أنها لا يخالف شيء من ذلك أصل المعنىٰ الذي تكونت به القصة»، وهذا من البقاعيّ أصل عظيم من أصول التأويل البيانيّ للقرآن الكريم، ناظر إلىٰ منزل السياق والغرض المنصوب له الكلام في فقه المعنىٰ وتذوق البيان، ودالٌّ علىٰ أنّ البيان القرآنيّ لا يقوم فيه تكرار عقيم بل هو إلىٰ التصريف البياني في تصوير المعاني مما يمنح المتلقي فيضًا من العطاء الدلالي يدفع عنه غائلة الملل والسأم، فهو البيان الذي لا يخلق علىٰ كثرة الرّد، ولا تنتهي عجائبه»[2].

ثم نجده يخصص المَعْلَمَ العاشر من الفصل الثاني لـ«تأويل التصريف البياني(متشابه النظم)»، فيذكر ما أوردته آنفاً من أن البيان القرآني قائم علىٰ أصلين وهما: تصاعد المعني في السياق، والتصريف البياني لأصول معاني الهدي في القرآن الكريم فيقول: «هذان الأصلان حاضران في البيان القرآنيّ حضورًا لا

(1) الإمام البقاعي جهاده ومنهاج تأويله بلاغة القرآن الكريم ص314.

(2) المصدر نفسه ص349.

تغيب أو تغيم شواهده الباهرة القاهرة، والأصل الثاني (التصريف البيانيّ) قد لقي بعض حقه من كثير من العلماء وصنِّفت فيه أسفارٌ، وقد عرف عند أهل العلم بـ« متشابه النّظم » ، والحقّ أنَّ « التصريف البيانيّ » عندي أوسع مجالا من « متشابه النظم » : متشابه النظم أذهب إلىٰ أنّه يجدر به أن يكون مصطلحا لما تشابه من البيان في علاقاته النظمية من تقديم وتأخير وفصل ووصل وذكر وحذف في بناء الجملة أو الآية أو المعقد أو السورة أي التشابه الذي مناطه السمات النَّظمية التي هي علاقات نحوية بين معاني الكلم في بناء الجملة (النظم النحوي: التركيبي)، والذي مناطه السمات النظمية التي هي علاقات سياقية بين معاني الجمل في بناء الآية أو بين معاني الآيات في بناء المعقد أو معاني المعاقد في بناء السورة ... (النظم السياقي: الترتيبيّ).

والتصريف البيانيّ يشمل هذا مضمومًا إلىٰ التشابه الذي مرده اختيار كلمة مكان أخرىٰ (انفجرت: انبجست) (قضىٰ: كتب) (حلف: أقسم) (خاف: خشي) (سنة: عام) (زوج: امرأة) (أنزل: نزّل) (نجّىٰ: أنجىٰ) .... إلخ ما هو معروف عند العلماء بالتصريف في اختيار الكلمات وصيغها»[1].

ونجده انتهج هذا النهج في أغلب مؤلفاته حيث آثر لفظ التصريف البياني عن غيره، ومن هذه المؤلفات « شذرات الذهب دراسة في البلاغة القرآنية»[2]، و»العزف علىٰ أنوار الذكر معالم الطريق إلىٰ فقه المعنىٰ القرآني في سياق السورة» حيث قال فيه: « وتصريف المعاني في القرآن الكريمِ وجه من وجوه بلاغة المعجزة كما نص علىٰ ذلك الأقدمون، وهذا التصريف للمعاني ينفىٰ عنها وصف التكرار والإعادة؛ لأنَّه تصريفٌ منبثِقٌ عن المقصود الأعظم لكل سورة، وأكثر ما يكون جلاء ذلك التصريف في القصص القرآنيّ حتىٰ كان القول بالتصريف البياني فيها مما شاع ذكره في أسفار أهل العلم... والنظر البيانيّ في مثل هذا مصروفٌ إلىٰ ملاحظة بناء المعنىٰ الكليّ من المعاني الجزئية الماثلة في

(1) الإمام البقاعي جهاده ومنهاج تأويله بلاغة القرآن الكريم ص406، 407.

(2) ينظر: ص88.

الجملة القرآنية علىٰ اختلاف مقاديرها إيجازًا وبسطًا، وهو نظر لا يرىٰ في هذا تكرارا؛ بل يراه من قبيل التتميم والتكميل الذي هو وجه من وجوه التصريف؛ لأنَّ كلَّ معنىٰ كليٍّ من تلك المعاني مكمّلٌ ومتممٌ لما قاربه في سورة سابقة علىٰ سورته، وهذا التتميم إنَّما يكون بجديد يتناغَىٰ مع السياق الذىٰ أقيم فيه»[1].

وذكره أيضاً تحت عنوان: «تكرار أو تصريف نمط تركيبي في سياق السورة» وبين أن «التصريف النظميّ الذي تكون فيه الإعادة لنمط تركيبي ذي عدول في بعض مفرداته أو مواقعها في سياق السورة الواحدة، وهو ما يعرف بمشتبه النظم في السورة الواحدة... وهذا الضرب جدير باسم التصريف؛ لما فيه من تصريف في العبارة هو آية علىٰ تصريف في المعنىٰ مما يَصْرِفُه عن استحقاق اسم التكرار»[2].

ومنهم فاضل صالح السامرائي الذي ينفي التكرار عن القصص القرآني فيقول: «فأنت ترىٰ أن القصة في القرآن كأنها تتكرر في أكثر من موطن، والحقيقة أنها لا تتكرر، ولكن يعرض في كل موطن جانب منها بحسب ما يقتضيه السياق، وبحسب ما يراد من مواطن العبرة والاستشهاد»[3].

ومنهم عبد العزيز بن صالح العمار الذي كتب بحثاً عن تصريف المعاني في القرآن الكريم تحدث فيه عن التصريف وأهميته في الدراسات البلاغية التطبيقية في القرآن الكريم، وأنه وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم، فضلاً علىٰ كون التصريف لفظة قرآنية، وذكر حِكم تصريف المعاني، وموقف المشركين من تصريف آيات القرآن الكريم، وموقف المؤمنين منها، وذكر أيضاً علاقة تصريف الآيات بإعجاز القرآن، وتصريف آيات القرآن الكريم في كتب البلاغيين، فقد تناول هذا المصطلح بتوسع تنظيراً وتطبيقاً، تنظيراً ببيان المراد به، وجهود العلماء فيه، وإشارات المفسرين إليه، وتطبيقاً من خلال آيات التصريف نفسها.

---

(1) العزف علىٰ أنوار الذكر ص85، 86.

(2) العزف علىٰ أنوار الذكر ص92ـ93.

(3) التعبير القرآني ص283.

ومما يؤخذ عليه أنه تغافل عن جهود النقراط في إبراز مصطلح التصريف وإيثاره على غيره من المصطلحات المنافسة له في الاستخدام، فلم يذكره من ضمن الجهود التي تحدث عنها، حتى وإن اتفق معه في آخر بحثه حيث قال: « كما أني أفضل أن ينص في مثل هذه الموضوعات صراحة على التصريف، فإنها لفظة قرآنية، تكررت في مواضع متعددة من القرآن الكريم، كما أن هذا التصريف منهج قرآني كذلك»[1].

ويقول أيضاً عن المؤلفات التي تحدثت عن التصريف: «وهذه المؤلفات مع أهميتها وجليل نفعها، إلاّ أن فيها شيئاً من النقص والقصور، وذلك أنها تنطلق في دراستها من الآية والآيتين اللتين وقع فيهما التشابه دون الالتفات إلى سياق كل آية، واختلاف مقام كل آية عن الأخرى، ودون الإشارة إلى موضوع كل آية، ودون ضم النظير إلى نظيره، للوقوف على المعاني التي تم تصريفها، والتنوع في بيانها، والتفنن في ذكرها في تناول الموضوع المتحدث عنه، وينسحب هذا الحكم على نوع آخر من هذه الدراسات قريب منها، وهو دراسة التشابه اللفظي في القرآن الكريم، ومع ما تضمنته هذا النوع من الدراسات من الفائدة والجدة، إلاّ أنها ضيقت دائرة الدراسة، وحصرت التشابه وأوجه الاختلاف في الألفاظ وتشابهها بناء على تغير المقامات، واختلافها، وارتباط كل لفظة بالغرض التي جاءت لتحقيقه، وبالمعنى الذي جاءت الآية لبيانه وإيضاحه، وإلا فإن دائرة الدراسة أوسع وأشمل، وما الألفاظ إلاّ جزء من التصريف»[2].

وإني لأرى ما أورده النقراط في كتابه بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم

(1) تصريف المعاني في القرآني الكريم ص68، لعله استفاد من جهود النقراط في كتابه بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم، فهناك تشابه كبير بينهما بدءاً من عنوان بحثه الذي استخدمه النقراط في أغلب كتبه وبحوثه، مروراً بأغلب المباحث التي وردت فيه، ووصولاً إلى الاتفاق معه في آخر بحثه، وخصص النقراط فصلاً في كتابه من أسرار القرآن الكريم تصريف أساليبه ص15 وما بعدها: الفصل الأول بعنوان: من تصريف صور المعاني في القرآن الكريم ومقاصدها. ولعل عنوان البحث مستفاد من هذا الفصل.

(2) تصريف المعاني في القرآن الكريم ص65، 66.

وفي كتبه الأخرىٰ المتعلقة بالتصريف قد استدرك هذا النقص وعوض هذا القصور.

وأشار عبد العظيم المطعني إلىٰ التصريف عندما تحدث عن الخصائص التي يغلب عليها جانب الألفاظ فقال:» هذا تصريف القرآن في القول بحسب المقام. ولكل مقام مقال، فترىٰ كل لفظة وقعت موقعها، بحسب السياق، وبحسب ما يناسب كل حالة من حالات المخاطبين، فما من موضع مما ذكرنا نلمس فيه مداهنة أو ليونة، أو تقصيراً في أي جانب من جوانب القول، قوة وفخامة في الألفاظ، ورهبة وعنفاً في المعاني»[1].

وذكر التكرار في موضع آخر وقصد التصريف فقال:» وتكرار القرآن في جميع هذه المواضع التي ذكرناها، والتي لم نذكرها، مما يُلحظ عليها سمة التكرار في هذا كله يباين التكرار القرآني ما يقع في غيره من الأساليب؛ لأنّ التكرار وهو فنَ قولي معروف، قد لا يسلم الأسلوب معه من القلق والاضطراب فيكون هدفاً للنقد والطعن؛ لأن التكرار رخصة في الأسلوب- إذا صح هذا التعبير - والرخص يجب أن تؤتىٰ في حذر ويقظة»[2].

ثم ذكر وظيفة التكرار في القرآن فقال: «مع هذه المزالق كلها جاء التكرار في القرآن الكريم محكماً، وقد ورد فيه كثيراً - فليس فيه موضع قد أخذ عليه - بله دعاوىٰ المغالين فإن بينهم وبين القرآن تارات فهم له أعداء - وإذا أحسنا الفهم لكتاب الله فإن التكرار فيه - مع سلامته من المآخذ والعيوب - يؤدىٰ وظيفتين:

أولاهما: من الناحية الدينية.

ثانيتهما: من الناحية الأدبية.

فالناحية الدينية - باعتبار أن القرآن كتاب هداية وإرشاد وتشريع - لا يخلو منها فن من فنونه، وأهم ما يؤديه التكرار من الناحية الدينية هو تقرير المكرر،

(1) خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية270/1.

(2) المصدر نفسه322/1.

وتوكيده وإظهار العناية به؛ ليكون في السلوك أمثل وللاعتقاد أبين، أما الناحية الأدبية فإن دور التكرار فيها متعدد وإن كان الهدف منه في جميع مواضعه يؤدىٰ إلىٰ تأكيد المعاني وإبرازها في معرض الوضوح والبيان، وليكن حديثنا عنه علىٰ حسب المنهج الذي أثبتناه في صدر هذا البحث»[1].

وأشار إليه أيضا في موضع آخر بطريقة السؤال والجواب فقال: لماذا اختلفت أساليب الحكاية والمحكي عنه واحد؟[2].

ودافع امحمد صافي المستغانمي عن مصطلح تصريف القول وآثره علىٰ غيره من المصطلحات بعد أن وصفه فقال:» وهناك مصطلح دقيق ومغمور هو مصطلح تصريف القول. هو مصطلح دقيق؛ لأن آيات القرآن الكريم نطقت به في مواطن عديدة، ومغمور؛ لأنه لم يأتِ ذكره في كتابات الأقدمين....» [3].

فبعد أن ذكر المصطلحات التي جرت علىٰ ألسنة المفسرين والباحثين، وشاع استعمالها في مؤلفاتهم وهي التفنن والافتنان والتنويع والتكرار والتشابه وبيّن مفهوم كل مصطلح، رجّح مصطلح التصريف عليها فقال:» ولقد ترجح لديّ، بعد البحث والتنقيب ومصاحبة كثير من المصطلحات، أن مصطلح تصريف القول هو أدق المصطلحات وأدلها علىٰ ما نحن بصدده من تنويع طرق العرض اللغوي، والتفنن البياني في توصيل المضمون للقارئ، وهذا ليس محض ادعاء، إنما هو رأي صواب تعضده الأدلة»[4]، ثم ذكر بعد ذلك الأدلة التي كان من بينها أن التصريف مصطلح قرآني، واتبعه بما ورد في القرآن من آيات، ثم بما تحمله معنىٰ مادة (صرف) في القرآن، وبأقوال المفسرين فيها[5]، فكان من الذين استفادوا من جهود النقراط وأشادوا بها.

---

(1) خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية322/1.
(2) ينظر: المصدر نفسه365/1، 366.
(3) تصريف القول في القصص القرآني دراسة بلاغية تحليلية لقصة موسىٰ عليه السلام ص13.
(4) المصدر نفسه ص26.
(5) ينظر: المصدر نفسه ص27ـ 30.

وذكره الباحث بومدين هواري عندما بيّن الفرق بين المتشابه والتكرار وتصريف القول وخلص في دراسته إلىٰ أن التصريف من الأنواع التي تدخل تحت مسمىٰ التكرار حيث قال: «إذا أعيد الكلام فاتفق لفظه ونظمه فهو تكرار محض ليس للمتشابه منه شيء، وإذا أعيد فاختلف نظمه دون لفظه فهو متشابه، وإذا أعيد فاختلف لفظه ونظمه فهو تصريف بياني، فكل الأنواع تدخل في مسمىٰ التكرار، والعلاقة بينها علاقة عموم وخصوص»[1].

ومنهم الباحث سالم فرج أبو خطوة الذي تناول في التمهيد لأطروحته المصطلحات التي تتعلق بالتنوع القرآني، ووصل إلىٰ أن مصطلح تصريف القول هو الاستعمال المناسب لكتاب الله ـ تعالىٰ ـ وهو أدق الألفاظ في الدلالة علىٰ تنوع آياته، ويرىٰ أن اختلاف العلماء في إطلاق لفظ التكرار في القرآن الكريم لا يبدو جوهرياً؛ فهم متفقون في تنوع دلالات الألفاظ التي تضيف للكلام معاني جديدة، وتؤدي إلىٰ بلاغة أسلوبها، وإعجاز تصريفها، وتنفي عنها التكرار المَعيب الذي لا فائدة منه، وهو ما يدل علىٰ أنه خلاف اصطلاحي لفظي[2].

المبحث الثالث ــ نماذج مختارة من الآيات المتشابهات:

يقوم هذا المبحث علىٰ الموازنة بين من استخدم لفظ التكرار في توجيه الآيات المتشابهات، وبين من استخدم لفظ التصريف في توجيهها مع ذكر رأي كل فريق، وبيان الرأي الراجح، وما هو أليق بكتاب الله -عزّ وجلّ-، وسأختار بعض النماذج التي اشتركوا في توجيهها، وهذه الأمثلة التي ستذكر ليست مقصودة بالبحث هنا، بمعنىٰ أن التوجيهات المنقولة عن كتب توجيه المتشابه أو غيرها ليس المقصود من إيرادها البحث في صحتها، وذكر المناقشات الواردة عليها ونحو ذلك؛ لأن هذا البحث التفصيلي لتوجيهات كل مثال بخصوصه أمر يطول البحث باستقصائه بما يُخرج عن المقصود.

---

(1) السياق الدلالي وأثره في توجيه معاني آيات الإعجاز البياني دراسة في رحاب التكرار ص106.

(2) ينظر: مصطلح الفتنة في القرآن الكريم ص20، 25.

المثال الأول ـ قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴾[2] .

القائلون بالتكرار، أو من استخدم لفظه في توجيه الآيتين:

لنبدأ بمن بدأ التصنيف في توجيه الآيات المتشابهات، ألا وهو الخطيب الإسكافي في كتابه «درة التنزيل وغرة التأويل» الذي صرح في مقدمته أن مثل هذه الآيات توصف بالتكرار[3]، ولكن القصد من تأليف كتابه دفع هذه الشبهة عن القرآن الكريم حين قال:» ففتقت من أكمام المعاني ما أوقع فرقاناً وصار المبهم المتشابه، وتكرار المتكرر تبياناً، ولطعن الجاحدين رداً»[4]، ولكنه يؤخذ عليه كما يؤخذ علىٰ غيره أنه لم يستعمل اللفظ الصحيح، ألا وهو التصريف، فقال عند توجيهه لهذه الآيات:» للسائل أن يسأل عن فائدة تكرار هذه الآية، وله أن يسأل فيقول: لِمَ كان جواب من يشرك بالله في الآية الأولىٰ﴿ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴾، وجوابه في الآية الثانية ﴿ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴾؟

فأما الجواب عن التكرار؛ فلأن هذه السورة لما اشتمل صدرها علىٰ ذكر الأحكام، وانتهىٰ إلىٰ ذكر التيمم، ثم انقطع ذلك بقوله:﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾[5]، وهم اليهود الذين أوتوا التوراة فحرفوا ما فيه دلالة علىٰ صحة نبوة محمد -ﷺ-، إلىٰ ما يدعو إلىٰ ترك الإيمان به، ثم توعدهم إن أقاموا علىٰ الكفر بقوله:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلۡنَا مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبۡلِ أَن نَّطۡمِسَ وُجُوهٗا ﴾[6]، أتبع ذلك ما دل علىٰ عظم الكفر الذي هو الشرك، وذلك في أمر

(1) سورة النساء، الآية: 48.
(2) نفسها، الآية:116.
(3) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل ص7.
(4) المصدر نفسه ص8.
(5) سورة النساء، من الآية:44.
(6) نفسها، من الآية:47.

اليهود،... والموضع الثاني تقدمت فيه آية هي قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾[1]، ومعناه من عادى الرسول بعد ما ظهرت آياته وتظاهرت دلالاته، وتبع سبيل الكفار، فإن الله يولّيه ما تولّى من الأصنام التي عبدها بأن يكله إليها ليستنصر بها، ولا نصر عندها، وهؤلاء مشركو العرب، فدلّ على أن من تقدم ذكرهم وإن كانوا أوتوا الكتاب كهؤلاء المشركين الذين لا كتاب لهم كفرهم ككفرهم وسبيلهم كسبيلهم، فأعاد ذكر عظم الشرك توعداً لصنف آخر من الكفار لم يدخلوا في جملة من تقدم ذكرهم، ليعلم أنهم وإن خالفوهم ديناً، فقد وافقوهم كفراً، فهذه فائدة التكرار»[2].

وقال الزمخشري: «﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾ تكرير للتأكيد، وقيل: كرر لقصة طعمة»[3].

وقال الرازي: «اعلم ان هذه الآية مكررة في هذه السورة، وفي تكرارها فائدتان: الأولى: أن عمومات الوعيد، وعمومات الوعد متعارضة في القرآن، وأنه -تعالى- ما أعاد آية من آيات الوعيد بلفظ واحد مرتين، وقد أعاد هذه الآية دالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة، وقد اتفقوا على أنه لا فائدة في التكرير إلاّ التأكيد، فهذا يدل على أنه تعالى خصّ جانب الوعد والرحمة بمزيد التأكيد، وذلك يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد.

والفائدة الثانية: أن الآيات المتقدمة إنما نزلت في سارق الدرع، وقوله: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ ﴾ إلى آخر الآيات إنما نزلت في ارتداده، فهذه الآية إنما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد أن ذلك السارق لو لم يرتد لم يصر محروما عن رحمتي»[4].

---

(1) نفسها، من الآية:115.

(2) درة التنزيل وغرة التأويل 79، 80.

(3) الكشاف 565/1.

(4) التفسير الكبير220/11، 221.

وبالرجوع إلىٰ أقوال المفسرين كالبيضاوي[1]، والخازن[2]، وأبي السعود[3]، والشوكاني[4]، والألوسي[5]، والقاسمي[6]، والقنوجي[7]، وتتبعها نجد أن أغلبهم حذا حذوا الزمخشري، وقال بقوله، ومنهم من اكتفىٰ به، ومنهم من زاد عليه شرحاً وتوضيحاً.

وقال ابن عثيمين: «وكررها الله مرتين في هذه السورة، وكان بين الآيتين ذكر قتل النفس، وقد مر أن أهل العلم قالوا: إن قاتل النفس له توبة، واستدلوا لذلك بأن الله ذكر قتل النفس بين آيتين كلتاهما تدل علىٰ أن ما سوىٰ الشرك فالله ـ تعالىٰ ـ يغفره»[8].

القائلون بالتصريف والنافون لصفة التكرار:

قال أبو يحيىٰ زكريا الأنصاري: «ختم الآية مرَّة بقوله: ﴿فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾، ومرَّة بقوله: ﴿فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾، ولا تكرارَ فيه وإن اشتركا في الضلال؛ لأن الأول نزل في اليهود، والثاني في كفارٍ لا كتاب لهم، وخصَّ ما نزل في «اليهود» بالافتراء، لأنهم حرَّفوا وكتموا ما في كتابهم وذلك افتراء، بخلافه في الكفار الذين لا كتاب لهم»[9].

وقال محمد عبده: «تقدم صدر هذه الآية في هذه السورة وتتمتها هنا: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾، وتقدمها هنالك إثبات ضلال أهل الكتاب وتحريفهم ودعوتهم إلىٰ الإيمان بما أنزل الله علىٰ نبيه مصدقاً لما معهم، فقد بين

(1) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل97/2.

(2) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل428/1.

(3) ينظر: إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا القرآن الكريم233/2.

(4) ينظر: فتح القدير595/1.

(5) ينظر: روح المعاني143/3.

(6) ينظر: محاسن التأويل340/3.

(7) ينظر: فتح البيان في مقاصد القرآن241/3.

(8) تفسير القرآن الكريم 233/2.

(9) فتح الرحمن بكشف ما يلتبس من القرآن ص115، 116.

لهم أن اتباع الرسول فيما جاء به والتسليم له درجات، فمنها ما تغلب النفوس علىٰ مخالفته نزوات الشهوة، وثورات الغضب، ثم يعود صاحبه ويتوب، فهذا مما تناله المغفرة، وأما التوحيد الذي هو أساس الدين فلا يُغفر الميل عنه إلىٰ ضرب من ضروب الشرك، والآيات التي قبل هذه الآية تفيد أن السياق هنا كالسياق هناك، فأعادها لذلك المقصد وهو بيان أن مشاقة الرسول ومخالفته إنما تكون بالخروج عن التوحيد، والوقوع في الشرك؛ لأن التوحيد روح الدين وقوامه، فالمناسبة هنا تقتضي أن يعاد هذا المعنىٰ، وهو إعادة تنادي البلاغة بطلبها، ولا تعد من التكرار الذي قالوا: إنه ينافي البلاغة، فإن هذا إنما يتحقق إذا كان المخاطبون قد فهموا منك معنىٰ تمام الفهم كما تريد، ثم ذكرته لهم بعبارة لا تزيدهم فائدة، ولا تأثيراً جديداً، ولا تمكيناً للمعنىٰ، وإنما ما يفيد شيئاً من هذا الذي ذكرناه فهو الذي تقتضيه البلاغة»[1].

وتعقب محمد رشيد رضا أستاذه محمد عبده بقوله: «إن هذا يقال علىٰ تقدير كون القرآن يوجه إلىٰ كل فرد من أفراد المكلفين، وأنهم جميعهم يسمعونه ويتلونه كله، ويتذكرون عند كل سياق ما يناسبه في غيره، وإذا أنت تذكرت أن الله -تعالىٰ- يعلم أن الأمر لا يكون كذلك، وأنه يسمع هذا السياق الذي جاءت فيه هذه الآية من لم يكن سمع ذلك السياق الذي جاءت فيه الأخرىٰ، سواء كان ذلك في الصلاة أو غير الصلاة، فإنك تجزم بأنه لا محل لجعل هذه الآية من التكرار الذي يفرون منه؛ لأنه في هذه الحال يكون من قبيل ذكر الشاعر لمعنىٰ من المعاني في قصيدتين يمدح في كل واحدة منهما رجلاً غير الذي يمدحه في الأخرىٰ، وعلىٰ هذا لا يتجه قول جمهور المفسرين الذين اطلعنا علىٰ كتبهم: إن هذا التكرار للتأكيد، والتأكيد تُكأتُهم في تعليل كل تكرار، وإنما هذا علىٰ تقدير كون التكرار المحض منتقداً ومخلاً بالبلاغة، وقد علمت أنه ليس كذلك، بل هو ركن البلاغة الركين الذي لا يبلغ المتكلم مراده من النفس بدونه»[2].

(1) تفسير القرآن الحكيم342/5.

(2) المصدر نفسه 342/5، 343.

وبتتبع هذه الأقوال نجد أن من نفىٰ التكرار عنها حاول أن يوجهها إلىٰ التصريف غير أنهم لم يصرحوا بذلك، وصرح النقراط بالتصريف في هذه الآيات عندما أوردها ضمن الأمثلة للتعقيبات القرآنية التي تبين النكت البلاغية والتناسب المعنوي بين كل تعقيب وما أعقب به، وإن غيره لا يحل محله، ولا يؤدي معناه، فهو الأنسب في موقعه، والأدق في أداء معانيه، فذلك من بلاغة القرآن وحكمة إعجازه، وتنوع تصريفه[1].

الترجيح:

علىٰ الرغم من أن التكرار كان قول جمهور المفسرين علىٰ ما بينت سابقاً، فإن الذي أراه هو تصريف للبيان القرآني الذي لا تكرار فيه، ومما يؤكد نفي التكرار:

1. من نفىٰ التكرار استدل علىٰ ذلك بتوجيه الذين قالوا بالتكرار، فها نحن نجد ابن زكريا الأنصاري قد لخصّ ما قاله الخطيب الإسكافي في سبب اختلاف الجواب في الآيتين[2]، واحتج به علىٰ عدم وجود التكرار.
2. اختلاف سوابقهما ولواحقهما.
3. ومما يدفع التكرار عنها اختلاف سبب نزول الآيتين.
4. الآية الأولىٰ كانت في اليهود والثانية كانت في الكفار.
5. القول المبني علىٰ مراعاة السباق واللحاق أولىٰ من غيره، ما لم توجد حجة يجب إعمالها[3].

ومن تم أستطيع القول بأنه لا يوجد تكرار في هذه الآية أو غيرها؛ بل هو تصريف للقول، وأسأل الله ألاّ أكون خالفت الإجماع بهذا.

(1) ينظر: بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم1/ 335، 338.

(2) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل ص80.

(3) المفيد في أصول التفسير ص169.

المثال الثاني ــ قوله تعالى: ﴿ وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦۚ وَكَانَ ٱللَّهُ وَٰسِعًا حَكِيمًا ﴿١٣٠﴾ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۗ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۚ وَإِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ﴿١٣١﴾ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴾[1].

القائلون بالتكرار:

قال ابن عطية بالتكرار وبيّن وجوهه فقال: «وقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ تنبيه على موضع الرجاء لهذين المفترقين، ثم جاء بعد ذلك قوله: ﴿ وَإِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ تنبيها على استغنائه عن العباد، ومقدمة للخبر بكونه غنياً حميداً، ثم جاء بعد ذلك قوله: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴾ مقدمة للوعيد، فهذه وجوه تكرار هذا الخبر الواحد ثلاث مرات متقاربة»[2].

ويتساءل الرازي عن فائدة التكرار، ويجيب بأن ذلك لتقرير ثلاثة أمور: الأول: تقرير كونه واسع الجود، والثاني: تقرير كونه غنياً لذاته عن الكل، والثالث: تقرير كونه -سبحانه وتعالى- قادراً على جميع المقدورات[3]، ثم قال بعد ذلك: «وإذا كان الدليل الواحد دليلاً على مدلولات كثيرة فإنه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل به على أحد تلك المدلولات، ثم يذكره مرة أخرى ليستدل به على الثاني، ثم يذكره ثالثاً ليستدل به على المدلول الثالث، وهذه الإعادة أحسن وأولى من الاكتفاء بذكر الدليل مرة واحدة؛ لأنّه عند إعادة ذكر الدليل يخطر في الذهن ما يوجب المدلول، فكان العلم الحاصل بذلك المدلول أقوى وأجلى، فظهر أن هذا التكرير في غاية الحسن والجمال»[4].

وقال ابن جماعة: «ما فائدة تكرار ذلك عن قرب، جوابه: أن التكرار إذا كان

(1) سورة النساء، الآيات:130 ــ132.
(2) المحرر الوجيز 121/2، 122.
(3) ينظر: التفسير الكبير 239/11.
(4) نفسه.

لاقتضائه معاني مختلفة فهو حسن، وهذا كذلك، لأن الأولىٰ بعد قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ ﴾؛ لأن له ما في السموات وما في الأرض فهو قادر علىٰ ذلك، ولذلك ختم لقوله تعالىٰ: ﴿ وَٰسِعًا حَكِيمًا ﴾، والثانية: بعد أمره بالتقوىٰ، فبين أن له ما في السموات وما في الأرض، فهو أهل أن يتقىٰ، ولذلك قال تعالىٰ: ﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ ﴾»[1].

وبين الخازن الفائدة من التكرير علىٰ حد وصفه، وهي أن لكل آية معنىٰ تختص به، فذكر معاني قريبة من المعاني التي ذكرها الرازي وابن جماعة[2].

ومن يرىٰ التكرار أيضا الشوكاني حيث قال: «وفائدة هذا التكرير: ليتنبه العباد علىٰ سعة ملكه، وينظروا في ذلك ويعلموا أنه غني عن خلقه»[3].

ويرىٰ ابن عثيمين أنه تكرار مهم إذ قال: «﴿ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ هذا تكرار لكنه تكرار مهم، ففي الأول بيان غناه -عز وجل- عن خلقه ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ﴾، وفي الثاني: بيان مراقبته لخلقه، فالآية الأخيرة تتضمن التحذير من المخالفة، والأولىٰ تتضمن الأمر بالموافقة»[4].

القائلون بالتصريف:

قال الخطيب الإسكافي: «للسائل أن يسأل في هذه الآيات عن مسألتين إحداهما عن تكرار قوله: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ ثلاث مرات، والثانية عما يتبع المكرر في قوله في آية ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ﴾، وفي أخرىٰ ﴿ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴾، والأولىٰ لم يتبعها مثل ما أتبع الوسطىٰ والأخيرة.

الجواب عن المسألة الأولىٰ وهي التكرار، أنه إذا أعيد الكلام لأسباب مختلفة لم يسم تكراراً، فالأول بعد الإذن للرجل والمرأة في أن يتفرقا بطلاق، وتسليتهما

(1) كشف المعاني في المتشابه من المثاني ص141، 142.

(2) ينظر: لباب التأويل436/1.

(3) فتح القدير 603/1.

(4) تفسير القرآن الكريم314/2.

على الوصلة، بأنه هو الذي يغني المحتاج منهما وإن كان من قبل ذلك أغنى كل واحد منهما بصاحبه، فإنهما بعد الفرقة يرجوان الغنى من عنده؛ لأنه واسع الرزق، وواسع المقدرة، فإن لله ما في السموات وما في الأرض، وأرزاق العباد من جملتها، وأما الثاني: فإنه بعد قوله: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ اتَّقُوا اللَّهَ ۚ ﴾ أي اتقوه فإنه واسع النعمة، والفضل والرحمة، وقد أوسعكم منها، ووصاكم ومن قبلكم بتقواه والاستجارة بطاعته من عقوبته، فإنكم إن عصيتم وكفرتم لم يكن بالله حاجة إلى طاعتكم، وإنما أنتم تحتاجون إليها والله غني حميد، فوجب عليهم طاعته؛ لأن له ما في السموات والأرض وهو غني بنفسه حميد؛ لأنه جاد بما استحمد به إلى خلقه من الإحسان إليهم والإنعام عليهم، فالمقتضي لذكره ما في السموات وما في الأرض في الثاني غير المقتضى له في الأول، والثالث: فلأنه لما ذكر أنه أوجب طاعته على من قبلهم وعليه؛ لأنه ملك ما في السموات وما في الأرض، وأنعم عليهم من ذاك ما حقت به العبادة، اقتضى ذاك أن يخبرهم عن دوام هذه القدرة له ... فقد بان أن ذلك ليس بتكرار»[1].

ونسب أبو حيان هذا القول للراغب بعد ان نقله بتصرف فقال: «قال الراغب: الأول: للتسلية عما فات، والثاني: أن وصيته لرحمته لا لحاجة، وأنهم إن كفروه لا يضروه شيئاً، والثالث: دلالته على كونه غنياً»[2]، وتبعه في هذه النسبة النقراط[3]، وأصل هذا الخلط راجع إلى الاختلاف في نسبة كتاب درة التنزيل وغرة التأويل، فقيل إنه منسوب للراغب الأصفهاني، وقيل: إنه منسوب إلى الإمام فخر الدين الرازي، وقد تناول الدكتور مصطفى آيدين محقق درة التنزيل هذه المسألة بالتفصيل، ونقل جميع الآراء وأثبت بالأدلة نسبة كتاب درة التنزيل للعلامة الإسكافي.

---

(1) درة التنزيل وغرة التأويل ص82، 83.

(2) البحر المحيط91/4، 92.

(3) ينظر: بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم 342/1.

وقد صرح النقراط بالتصريف في هذه الآيات ونفى التكرار عنها فقال: «وفي إعادة قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ تصريف للبيان، ففي كل مرة دلالة خاصة»[1]، وبعد أن نقل أقوال المفسرين قال: «إن ذلك من التصريف لا من التكرار؛ لأنهما وردت كل مرة دليلاً على ما استدل بها -سبحانه وتعالى- على قدرته العظيمة، وكلها في غاية الدقة والإحكام»[2].

الترجيح:

والذي تراه الباحثة أنه من تصريف القول لا من التكرار:

1. لأن الكلام أعيد لأسباب مختلفة، وكان في كل مرة يحمل دلالة خاصة، ومعنىً جديداً، وحالاً جديداً.
2. اختلاف التعقيبات فأعقبت كل آية بغير ما أعقبت به الأخرى.

المثال الثالث - قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعۡلَمُونَ ٤ ثُمَّ كَلَّا سَيَعۡلَمُونَ﴾[3].

القائلون بالتكرار:

قال الطبري: «سيعلم هؤلاء الكفار المنُكرون وعيد الله أعداءه، ما الله فاعل بهم يوم القيامة، ثم أكد الوعيد بتكرير آخر، فقال: ما الأمر كما يزعمون من أن الله غير محييهم بعد مماتهم، ولا معاقبهم على كفرهم به، سيعلمون أن القول غير ما قالوا إذا لقوا الله، وأفضوا إلى ما قدّموا من سيئ أعمالهم»[4].

وقال الكرماني: «قيل: التكرار للتأكيد، وقيل: الأول للكفار، والثاني للمؤمنين، وقيل: الأول عند النّزع، والثاني في القيامة، وقيل الأول ردع عن الاختلاف، والثاني عن الكفر»[5].

---

(1) بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم 341/1.
(2) المصدر نفسه 342/1.
(3) سورة النبأ، الآيتان 4، 5.
(4) جامع البيان24/ 151.
(5) البرهان في توجيه متشابه القرآن ص193.

وقال الزمخشري: «﴿كَلَّا﴾ ردع للمتسائلين هزؤا، و﴿سَيَعْلَمُونَ﴾ وعيد لهم بأنهم سوف يعلمون أنّ ما يتساءلون عنه ويضحكون منه حق، لأنه واقع لا ريب فيه، وتكرير الردع مع الوعيد تشديد في ذلك، ومعنى ﴿ثُمَّ﴾ الإشعار بأنّ الوعيد الثاني أبلغ من الأوّل وأشد»[1].

وقال ابن عطية: «فظاهر الكلام أنه رد على الكفار في تكذيبهم، ووعيد لهم في المستقبل، وكرر الزجر تأكيداً، وقال الضحاك المعنى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ يعني الكفار على جهة الوعيد، ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾: يعني المؤمنين على جهة الوعد»[2].

وذكر الرازي في تكرير الردع وجهان، الأول وافق فيه الزمخشري، والثاني أن ذلك ليس بتكرير، وذكر وجوهاً في توجيهه فقال: «أَحَدُهَا: قَالَ الضَّحَّاكُ الْآيَةُ الْأُولَى لِلْكُفَّارِ وَالثَّانِيَةُ لِلْمُؤْمِنِينَ، أَيْ: سَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ عَاقِبَةَ تَكْذِيبِهِمْ وَسَيَعْلَمُ الْمُؤْمِنُونَ عَاقِبَةَ تَصْدِيقِهِمْ، وَثَانِيهَا: قَالَ الْقَاضِي: وَيُحْتَمَلُ أَنْ يُرِيدَ بِالْأَوَّلِ سَيَعْلَمُونَ نَفْسَ الْحَشْرِ وَالْمُحَاسَبَةِ، وَيُرِيدُ بِالثَّانِي سَيَعْلَمُونَ نَفْسَ الْعَذَابِ إِذَا شَاهَدُوهُ وَثَالِثُهَا: كَلَّا سَيَعْلَمُونَ مَا اللَّهُ فَاعِلٌ بِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَمَا كَانُوا يَتَوَهَّمُونَ مِنْ أَنَّ اللَّهَ غَيْرُ بَاعِثٍ لَهُمْ وَرَابِعُهَا: كَلَّا سَيَعْلَمُونَ مَا يَصِلُ إِلَيْهِمْ مِنَ الْعَذَابِ فِي الدُّنْيَا وَكَمَا جَرَى عَلَى كُفَّارِ قُرَيْشٍ يَوْمَ بَدْرٍ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ بِمَا يَنَالُهُمْ فِي الْآخِرَةِ»[3].

ويجيب ابن الزبير من يسأل عن فائدة تكرر التهديد فيقول: «قد تقدم أن العرب متى تهمّمت بشيء أرادته لتحققه وقرب وقوعه أو قصدت الدعاء عليه كررته توكيداً، وكأنها تقيم تكرارها مكان القسم عليه والاجتهاد في الدعاء عليه حيث يقصد الدعاء، وإنما نزل القرآن بلسانهم وكأن مخاطباتهم جارية فيما بين بعضهم وبعض، وبهذا المسلك تستحكم الحجة عليهم في عجزهم عن المعارضة، وقد

(1) الكشاف 684/4.
(2) المحرر الوجيز 423/5، 424.
(3) التفسير الكبير 7/21، 8.

تقدم هذا وتقرر، وعلىٰ ذلك يجري ما ورد في هذا الوعيد»[1].

وممن يرىٰ أنه تكرار أبو حيان إذ قال:» وَهَذَا التَّكْرَارُ تَوْكِيدٌ فِي الْوَعِيدِ»[2].

القائلون بالتصريف:

قال الخطيب الإسكافي: «للسائل أن يسأل عن تكرار ذلك وفائدته؟ والجواب أن يقال إن الأول وعيد بما يرونه في الدنيا عند فراقها من مقرهم، والثاني وعيد بما يلقونه في الآخرة من عذاب ربهم، وإذا لم يرد بالثاني ما أريد بالأول لم يكن تكراراً، وقيل: الأول توعد بالقيامة وهولها، والآخر توعد بما بعدها من النار وحرها»[3].

ويرىٰ النقراط أنه تصريف للبيان القرآني، ولا تكرار فيه وبيّن وجه ذلك فقال:» لأن الردع والوعيد الأول غير الثاني، سواء من حيث أبلغيته وشدته، كما ذهب إليه هؤلاء المفسرون، أو من حيث دخول ثم عليه التي تفيد العطف مع التراخي، دلالة علىٰ أن هذا الوعد سيتحقق لا محالة، وفي أجل يعلمه الله -عز وجل- ذلك أن الآية الثانية لما دخلت عليها ثم أصبح لها دلالة غير دلالة الأولىٰ؛ لأن لكل حرف في القرآن الكريم دلالته الخاصة في السياق الوارد فيه، ومما يؤكد نفي التكرار أيضاً، إذا كان المقصود بالأول غير الثاني»[4].

الترجيح:

والذي أميل إليه هو ما اختاره النقراط، وبيّن وجهَهُ الإسكافي، وهو أنه ليس تكراراً، وإنما هو تصريف للقول، ويترجح هذا القول من وجوه:

1. أنه لم يرد بالثاني ما أريد بالأول، ومتىٰ حصلت المغايرة انتفىٰ التكرار.

(1) ملاك التأويل 500/2.
(2) البحر المحيط384/10.
(3) درة التنزيل وغرة التأويل ص516.
(4) تصريف الترغيب والترهيب في القرآن الكريم ص58.

2. أن التأسيس الذي يفيد معنىٰ آخر لم يكن حاصلاً من قبل، وهو خير من التأكيد؛ لأن حمل الكلام علىٰ الإفادة خير من حمله علىٰ التأكيد[1].
3. أن الفائدة الجديدة والتأسيس هو الأصل، وقد أمكن اعتباره، مع فخامة المعنىٰ وجلالته، وعدم الإخلال بالفصاحة[2].
4. الوعيد الثاني أبلغ من الأول وأشد[3].
5. توسط «ثم» بين العلمين، وهي مؤذنة بتراخي ما بين المرتبين زماناً وخطراً[4].

المثال الرابع ـ قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾ وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴾[5] وقوله تعالىٰ: ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٢٢﴾ وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴾[6] .

القائلون بالتكرار:

ممن يرىٰ التكرار ابن عطية حيث قال: «قد تكرر هذا النداء والتذكير بالنعمة، وفائدة ذلك أن الخطاب الأول يصح أن يكون للمؤمنين، ويصح أن يكون للكافرين منهم، وهذا المتكرر إنما هو للكافرين، بدلالة ما بعده، وأيضا فإن فيه تقوية التوقيف وتأكيد الحض علىٰ ذكر أيادي الله وحسن خطابهم بقوله: ﴿ فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ لأن تفضيل آبائهم وأسلافهم تفضيل لهم»[7].

---

(1) ينظر: السياق الدلالي وأثره في توجيه معاني آيات الإعجاز البياني دراسة في رحاب التكرار ص198.
(2) تفسير القرآن الكريم (التفسير القيم) ص578.
(3) الكشاف4/684.
(4) تفسير القرآن الكريم (التفسير القيم) ص578.
(5) سورة البقرة، الآيتان:47، 48.
(6) سورة البقرة، الآيتان:122، 123.
(7) المحرر الوجيز1/138.

ويرىٰ الرازي التكرار والتطابق وإن لم يصرّح بذلك إذ قال: « اعْلَمْ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لَمَّا اسْتَقْصَىٰ فِي شَرْحِ وُجُوهِ نِعَمِهِ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ ثُمَّ فِي شَرْحِ قَبَائِحِهِمْ فِي أَدْيَانِهِمْ وَأَعْمَالِهِمْ وختم هذا الفصل بما بدأ به وهو قوله: ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ﴾ إِلَىٰ قَوْلِهِ: ﴿ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴾ »[1].

وقال في موضع آخر مبيناً الحكمة من تقديم قبول الشفاعة علىٰ أخد الفدية في الآية الأولىٰ، وتقديم قبول الفدية علىٰ ذكر الشفاعة في الآية الأخرىٰ: « أَنَّ مَنْ كَانَ مَيْلُهُ إِلَىٰ حُبِّ الْمَالِ أَشَدَّ مِنْ مَيْلِهِ إِلَىٰ عُلُوِّ النَّفْسِ، فَإِنَّهُ يُقَدِّمُ التَّمَسُّكَ بِالشَّافِعِينَ عَلَىٰ إِعْطَاءِ الْفِدْيَةِ، وَمَنْ كَانَ بِالْعَكْسِ يُقَدِّمُ الْفِدْيَةَ عَلَىٰ الشَّفَاعَةِ، فَفَائِدَةُ تَغْيِيرِ التَّرْتِيبِ، الْإِشَارَةُ إِلَىٰ هَذَيْنِ الصِّنْفَيْنِ »[2].

ويرىٰ البيضاوي أنه تكرار للمبالغة في النصح إذ قال: « لما صدّر قصتهم بالأمر بذكر النعم، والقيام بحقوقها، والحذر من إضاعتها، والخوف من الساعة وأهوالها، كرر ذلك وختم به الكلام معهم مبالغة في النصح، وإيذاناً بأنه فذلكة القضية والمقصود من القصة »[3].

وقال الخازن: « إنما أعاد هذا الكلام مرة أخرىٰ توكيداً للحجة عليهم وتحذيراً من ترك اتباع محمد -صلّىٰ الله عليه وسلّم- »[4].

ويرىٰ أبو حيان التكرار هنا علىٰ الرغم من أنه قام بتوجيه هذا التشابه، وذهب فيه إلىٰ ما ذهب إليه الإسكافي في توضيح معنىٰ الآيتين[5]، وإلىٰ ما ذهب إليه الرازي في توجيههما، وإن لم يشر إلىٰ ذلك، وزاد عليه بقوله: « وَجَاءَ هُنَا بِلَفْظِ الْقَبُولِ، وَهُنَاكَ بِلَفْظِ النَّفْعِ، إِشَارَةٌ إِلَىٰ انْتِفَاءِ أَصْلِ الشَّيْءِ، وَانْتِفَاءِ ما يترتب عليه، وبدئ هُنَا بِالْقَبُولِ؛ لِأَنَّهُ أَصْلٌ لِلشَّيْءِ الْمُتَرَتِّبِ عَلَيْهِ، فَأَعْطَىٰ الْمُتَقَدِّمَ ذِكْرَ الْمُتَقَدِّمِ

(1) التفسير الكبير 30/4.
(2) المصدر نفسه 494/3.
(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل 104/1.
(4) لباب التأويل في معاني التنزيل 43/1.
(5) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل ص12.

وُجُودًا، وَأَخَّرَ هُنَاكَ النَّفْعَ إِعْطَاءً لِلْمُتَأَخِّرِ ذِكْرَ الْمُتَأَخِّرِ وُجُودًا[1].

وقال في موضع الآية الثانية: » كَرَّرَ نِدَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ هُنَا، وَذَكَّرَهُمْ بِنِعَمِهِ عَلَىٰ سَبِيلِ التَّوْكِيدِ، إِذْ أَعْقَبَ ذَلِكَ النِّدَاءَ ذِكْرَ نِدَاءٍ ثَانٍ يَلِي ذِكْرَ الطَّائِفَتَيْنِ مُتَّبِعِي الْهُدَىٰ وَالْكَافِرِينَ الْمُكَذِّبِينَ بِالْآيَاتِ، وَهَذَا النِّدَاءُ أَعْقَبَ ذكر تينك الطَّائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْكَافِرِينَ. وَكَانَ مَا بَيْنَ النِّدَاءَيْنِ قَصَصُ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَمَا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْهِمْ، وَمَا صَدَرَ مِنْهُمْ، مِنْ أَفْعَالِهِمُ الَّتِي لَا تَلِيقُ بِمَنْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ، مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَالْكَذِبِ وَالتَّعَنُّتَاتِ، وَمَا جُوزُوا بِهِ فِي الدُّنْيَا عَلَىٰ ذَلِكَ، وَمَا أُعِدَّ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ مَحْشُوًّا بَيْنَ التَّذْكِيرَيْنِ وَمَجْعُولًا بَيْنَ الْوَعْظَيْنِ وَالتَّخْوِيفَيْنِ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ.

وَنَظِيرُ ذَلِكَ فِي الْكَلَامِ أَنْ تَأْمُرَ شَخْصًا بِشَيْءٍ عَلَىٰ جِهَةِ الْإِجْمَالِ، ثُمَّ تُفَصِّلَ لَهُ ذَلِكَ الشَّيْءَ إِلَىٰ أَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ عَدِيدَةٍ، وَأَنْتَ تَسْرُدُهَا لَهُ سَرْدًا، وَكُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا هِيَ مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ ذَلِكَ الْأَمْرِ السَّابِقِ، وَيَطُولُ بِكَ الْكَلَامُ حَتَّىٰ تَكَادَ تَتَنَاسَىٰ مَا سَبَقَ مِنْ ذَلِكَ الْأَمْرِ، فَتُعِيدَهُ ثَانِيَةً، لِتَتَذَكَّرَ ذَلِكَ الْأَمْرَ، وَتَصِيرَ تِلْكَ التَّفْصِيلَاتُ مَحْفُوفَةً بِالْأَمْرَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ بِهِمَا[2].

وبهذا بين لنا أبو حيان غرضان للإعادة هنا وهما: التوكيد، وأنه إذا طال الكلام وخشي تناسي الأول أعيد ثانية تذكيراً به وتجديداً لعهده.

ويرىٰ ابن كثير أن هذا تكرار، فبين أغراضه ووافق الخازن في تحديدها وقال بقوله :» قَدْ تَقَدَّمَ نَظِيرُ هَذِهِ الْآيَةِ فِي صَدْرِ السُّورَةِ، وَكُرِّرَتْ هَهُنَا لِلتَّأْكِيدِ وَالْحَثِّ علىٰ اتباع الرسول النبي الْأُمِّيِّ الذِي يَجِدُونَ صِفَتَهُ فِي كُتُبِهِمْ ونعته وَاسْمَهُ وَأَمْرَهُ وَأُمَّتَهُ«[3].

وبين البقاعي السر في الإعادة، فجمع بين ما قاله البيضاوي وما قاله أبو حيان فقال:» ولما طال المدىٰ في استقصاء تذكيرهم بالنعم، ثم في بيان عُوَارِهِم وهتك

(1) البحر المحيط310/1، 311.

(2) المصدر نفسه593/1، 594.

(3) تفسير القرآن العظيم 1/ 404، 405.

أستارهم وختم ذلك بالترهيب بخسارهم لتضييع أديانهم بأعمالهم، وأحوالهم وأقوالهم أعاد ما صدر به قصتهم من التذكير بالنعم والتحذير من حلول النقم يوم يجمع الأمم ويدوم فيه الندم لمن زلت به القدم، ليعلم أن ذلك فذلكة القصة، والمقصود بالذات في الحث علىٰ انتهاز الفرصة في التفصّي عن حرمة النقص إلىٰ لذة الربح بدوام الشكر»[1].

ثم أتبعه بقول الحرالي: «فلبعده بالتقدم كرره تعالىٰ إظهاراً لمقصد التئام آخر الخطاب بأوله وليُتّخَذَ هذا الإفصاحُ والتعليمُ أصلاً لما يمكن أن يرد من نحوه في سائر القرآن حتىٰ كأن الخطاب إذا انتهىٰ إلىٰ غاية خاتمة يجب أن يلحظ القلب بداية تلك الغاية فيتلوها ليكون في تلاوته جامعاً لطرفي البناء وفي تفهمه جامعاً لمعاني طرفي المعنىٰ»[2].

وقال أيضا: «ولما ختمت الآية الماضية بحصر الخسارة فيهم ناسب تقديم نفي القبول فقال: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ يبذل في فكاكها من غير الأعمال الصالحة ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ﴾ غير مأذون فيها ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ وإن كثرت جموعهم، قال الحرالي: أجراها تعالىٰ في هذا التكرار علىٰ حدها في الأول إلا ما خالف بين الإيرادين في قوله ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا﴾ إلىٰ آخره ليجمع النبأ في كل واحد من الشفاعة والعدل بين مجموع الردين من الأخذ والقبول؛ فيكون شفاعتها لا مقبولة ولا نافعة، ويكون عدلها لا مأخوذاً ولا مقبولاً»[3].

ويرىٰ الشوكاني أنه تكرار ووجهه الحثّ علىٰ إتباع الرسول النبي الأمي متبعاً في ذلك ابن كثير، وذكر قول البقاعي السابق واعترض عليه فقال: «لَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ سَبَبُ التَّكْرَارِ ما ذكره من طول المدىٰ وأنه أعاد مَا صَدَّرَ بِهِ قِصَّتهمْ لِذَلِكَ لَكَانَ الْأَوْلَى بِالتَّكْرَارِ وَالْأَحَقُّ بِإِعَادَةِ الذِّكْرِ هُوَ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿يَٰبَنِيٓ

(1) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور2/144، 145.

(2) المصدر نفسه2/145.

(3) المصدر نفسه2/145، 146.

إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِيٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰيَ فَٱرْهَبُونِ ﴾[1] فَإِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ مَعَ كَوْنِهَا أَوَّلَ الْكَلَامِ مَعَهُمْ وَالْخِطَابِ لَهُمْ فِي هَذِهِ السُّورَةِ، هِيَ أَيْضًا أَوْلَىٰ بِأَنْ تُعَادَ وَتُكَرَّرَ؛ لِمَا فِيهَا مِنَ الْأَمْرِ بِذِكْرِ النِّعَمِ، وَالْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ، وَالرَّهْبَةِ لِلَّهِ -سُبْحَانَهُ- وَبِهَذَا تَعْرِفُ صِحَّةَ مَا قَدَّمْنَاهُ لك عند أن شَرْعِ اللَّهِ -سُبْحَانَهُ- فِي خِطَابِ بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ هَذِهِ السُّورَةِ فَرَاجِعْهُ»[2].

ورد أيضاً ما حكاه البقاعي عن الحرالي فقال: «لَوْ كَانَ هَذَا هُوَ سَبَبَ التَّكْرَارِ لَكَانَ الْأَوْلَىٰ بِهِ مَا عَرَّفْنَاكَ. وَأَمَّا قَوْلُهُ وَلِيُتَّخَذَ ذَلِكَ أَصْلًا لِمَا يَرِدُ مِنَ التَّكْرَارِ فِي سَائِرِ الْقُرْآنِ فَمَعْلُومٌ أَنَّ حُصُولَ هَذَا الْأَمْرِ فِي الْأَذْهَانِ وَتَقَرُّرَهُ فِي الْأَفْهَامِ لَا يَخْتَصُّ بِتَكْرِيرِ آيَةٍ مُعَيَّنَةٍ يَكُونُ افْتِتَاحُ هَذَا الْمَقْصِدِ بِهَا، فَلَمْ تَتِمَّ حِينَئِذٍ النُّكْتَةُ فِي تَكْرِيرِ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ بِخُصُوصِهِمَا»[3].

القائلون بالتصريف:

جاء توجيه الإسكافي للمسالة عاماً فلم يتعرض فيه للتقديم في موضع والتأخير في موضع؛ إذ يرىٰ أن الآية جمعت علىٰ الترتيب كل الأمور التي يدفع بها المكروه عن الأعزة ونفت حدوثها في الآخرة، فالعرب تدافع عن العزيز بغاية القوة والجلد كما يدفع الوالد عن ولده، فإذا عجزوا عادوا بوجوه الضراعة والشفاعة، فإذا عجزوا عرضوا الفداء بالمال أو غيره، وعلىٰ مقتضىٰ التقاليد نفت الآية جدوىٰ تك التقاليد في الآخرة[4].

وبيّن الكرماني السر في ذلك فقال: «إنما قدم الشفاعة قطعاً لطمع من زعم أن آباءهم تشفع لهم، وأن الأصنام شفعاؤُهم عند الله، وآخرها في الآية الأخرىٰ؛ لأن التقدير في الآيتين معاً: لا تقبل منها شفاعة، فتنفعها تلك الشفاعة؛ لأن النفع

(1) سورة البقرة، الآية:40.

(2) فتح القدير 159/1.

(3) فتح القدير 159/1.

(4) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل ص12.

بعد القبول، وقدم العدل في الآية الأخرىٰ ليكون لفظ القبول مقدماً فيها»[1].

ويرىٰ ابن الزبير توجيهاً لذلك معتمداً فيه علىٰ السياق المتقدم للآيتين إذ قال: «أنه لما تقدم في الآية الأولىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾[2] والمأمور بالبر قد يأخذ به ويتمسك بموجبه فيسلم من العصيان وتكون في ذلك نجاته، وإذا أمكن هذا فقد وقع الاهتداء بأمر هؤلاء الذين قيل لهم: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾ فهو مظنة عندهم لرجائهم أن ينفع عند مشاهدة الجزاء الإحساني للمأمورين بالبر حين قبلوا وامتثلوا أخذاً بظاهر حال الآمرين وإن كانوا يبطنون خلاف ما يظهرون، وهذا جار علىٰ مألوف طمع اليهود... فلتوهم هؤلاء إمكان الشفاعة من أمرهم بالبر وطمعهم في ذلك كان آكد شيء نفي الشفاعة لهم لإمكان توهمها ولم يتقدم في الآية الأخرىٰ ما يستدعىٰ هذا فقدم فيها ذكر الفئة التي هي أولىٰ وأحرىٰ في كمال التخلص علىٰ ما عهد في الدنيا لو أمكنت»[3].

ويرىٰ الألوسي أنه تفنن في التعبير فبعد أن ذكر قول البيضاوي قال: «وقد تفنن في التعبير فجاءت الشفاعة «أولاً» بلفظ القبول متقدمة علىٰ العدل، «وهنا» بلفظ النفع متأخرة عنه»[4]، ثم أتبعه بتوجيه أبي حيان، وزاد عليه فقال: «وقيل: إن ما سبق كان للأمر بالقيام بحقوق النعم السابقة، وما هنا لتذكير- نعمة بها فضلهم علىٰ العالمين- وهي نعمة الإيمان بنبي زمانهم، وانقيادهم لأحكامه ليغتنموها ويؤمنوا ويكونوا من الفاضلين- لا المفضولين- وليتقوا بمتابعته عن أهوال القيامة وخوفها- كما اتقوا بمتابعة موسىٰ عليه السلام»[5].

وأرجعه محمد الطاهر ابن عاشور إلىٰ التفنن أيضاً إذ قال: «هو تفنن، والتفنن

(1) البرهان في توجيه متشابه القرآن ص27، 28.

(2) سورة البقرة، الآية:44.

(3) ملاك التأويل ص33.

(4) روح المعاني1/371.

(5) روح المعاني1/371.

في الكلام تنتفي به سآمة الإعادة مع حصول المقصود من التكرير»[1].

ويرىٰ محمد عبده أن إعادة التذكير بهذه النعمة هنا للمناسبة الظاهرة، وأن هذا ليس من التكرار الذي يتحاماه البلغاء، وإنما هو إعادة الشيء لإفادة ما لا يستفاد بدونه، ويرجعه إلىٰ التفنن في التعبير حيث يقول: «وَكَأَنَّهُ يُشِيرُ بِهَذَا التَّفَنُّنِ إِلَىٰ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْفِدَاءِ وَالشَّفَاعَةِ فِي الْجَوَازِ وَالْمَنْعِ، فَمَنْ مَنَعَ الْعِوَضَ فِي الْآخَرِ، لَزِمَهُ مَنْعُ الشَّفَاعَةِ، فَإِنْ جَوَّزَهَا جَوَّزَهُ»[2].

واستشهد النقراط بهذه الآيات لبيان التصريف العجيب، والبناء الدقيق للألفاظ بالتقديم والتأخير فقال:» تنوّع البيان في هاتين الآيتين بتقديم الشفاعة في الآية الأولىٰ وتأخير العدل، وتقديم العدل في الآية الثانية وتأخير الشفاعة؛ لأسرار ذكرها الكرماني، وذكر توجيه أبي حيان للآية[3].

وقال أيضاً نافياً التكرار عنها: «ثم قرن -سبحانه وتعالىٰ- تذكر بني إسرائيل بنعم الله عليهم بالترهيب تحذيراً من يوم القيامة، فقال تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾، وذلك ما أشار إليه ابن كثير؛ إذ قال: «لما ذكرهم الله -تعالىٰ- بنعمه أولاً عطف علىٰ ذلك التحذير من طول نقمه بهم يوم القيامة»، والجدير بالتنبيه إليه في هذا المقام أنه لا تكرار بين هذه الآيات، وإن اتفقت في بعض الأحيان في أسلوبها، وبعض معانيها»[4].

الترجيح:

والراجح في المسألة هو القول بالتصريف والتفنن

1. لما ذكره ابن الزبير معتمداً فيه علىٰ السياق.
2. لما ذكره البقاعي من سر الاختلاف بين الآيتين معتمداً علىٰ سياق كل

---

(1) التحرير والتنوير 698/1.

(2) تفسير القرآن الحكيم 370/1، 371.

(3) ينظر: بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم 281/1.

(4) تصريف الترغيب والترهيب في القرآن الكريم ص157.

آية فقال في الآية الأولىٰ: «ولما تقدم أنه فضّلهم وعاهدهم وأن وفاءه بعهدهم مشروط بوفائهم بعهده ناسب تقديم الشفاعة»[1]، وقال عن الآية الثانية: «ولما ختمت الآية الماضية بحصر الخسارة فيهم ناسب تقديم نفي القبول فقال:﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ يبذل في فكاكها من غير الأعمال الصالحة ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ غير مأذون فيها﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ وإن كثرت جموعهم»[2].

3. للمناسبة الظاهرة كما قال محمد عبده.

4. «إدخال الكلام في معنىٰ ما قبله وما بعده أولىٰ من الخروج به عن ذلك»[3].

وفي ختام هذا المبحث لا أزعم أنني قد استقصيت كل الآيات المتشابهات في هذا المبحث، وإنما هي نماذج مختارة من الذكر الحكيم، وبالنظر فيها وفي وغيرها من الآيات المتشابهة نجد أن القرآن الكريم قد تفنن وأبدع في تصريفه لهذه الآيات، وبهذا أقرر أن هناك خطأً في اختيار المصطلح المناسب عند بعض المهتمين؛ إذ يخلطون بين التكرار وبين مدلولات التصريف القرآني[4]، والمصطلح الأنسب والأدق هو التصريف، فالتصريف مصطلح قرآني، والتكرار ليس كذلك، وما كان من القرآن الكريم أولىٰ ممن كان من خارجه، وأيضاً من باب تنزيه القرآن الكريم عما قد يوصف به التكرار من المساوئ.

الخاتمة: فالحمد لله علىٰ تمام النعمة، فهذا آخر البحث وخاتمته والتي أعرض فيها -بإذن الله- أبرز النتائج التي توصلت إليها خلال دراستي:

1. أنه ليس من السهولة بمكان أن تقف حاكماً بين لفظين فصيحين، وتبين

(1) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور 352/1.

(2) المصدر نفسه146/2.

(3) المفيد في أصول التفسير ص196.

(4) ينظر بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم 599/1.

أيهما أحق بأن يطلق على كلام الله -عز وجل- أحدهما نال حظًّا ما في كلام العرب، وشاع استخدامه وهو التكرار، والآخر نال حظاً أوفر فورد في كلام الله -تعالى- وهو التصريف.

2. أن الذي يمعن النظر في تلك الآيات المتشابهة يجد أنها جزء لا ينفصل عن الآيات التي تندرج فيما سماه القرآن بالتصريف، لا تكرار فيها ولا بينها، وأن وصفها بالتكرار هو استعمال خاطئ لا ينبغي أن يوصف به كتاب الله -تعالى-[1].

3. أنه من فوائد دراسة الآيات المتشابهات نصب دليل على إعجاز القرآن الكريم، فمن يطالع ضروب التصريف فيها، ويطلع على العلل والأسرار، ودقائق المعاني يعلم يقيناً أنه تنزيل من رب العالمين.

4. أنه بالنظر في النماذج التي ذكرتها نجد أن أقوال العلماء والمفسرين فيما يتعلق باستخدام لفظ التصريف والتكرار فيها نوع من الاضطراب، فتارة تجد قول المفسر تحت عنوان: القائلون بالتكرار، وتارة تجد قوله تحت عنوان: القائلون بالتصريف.

5. أنه غالباً ما يطلق لفظ التكرار على الآيات المتشابهات، والتي تكون في سورة واحدة موصولة أو مفصولة، مع أن هذا الضرب جدير باسم التصريف؛ لما فيه من تصريف في العبارة هو آية على تصريف في المعنى مما يَصْرِفُه عن استحقاق اسم التكرار، أما الآيات المتشابهات في سور مختلفة فقلما نجد من يصفها بالتكرار.

6. أن التصريف مصطلح قرآني والتكرار ليس كذلك، والاستعمال القرآني أولى من الاستعمال البشري، فضلاً عن أن التكرار مصطلح يجب أن ينزه القرآن عنه لما فيه من المطاعن، وما يحمله من معنى التنقص.

7. أن السياق القرآني أحد أعمدة الترجيح الأساسية في منهجية التفسير، وهو يضبط فهم المتلقي.

---

(1) بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم 406/1.

وأخيراً اقترح وجوب الاهتمام بهذا المصطلح وإيثاره على غيره من المصطلحات المقاربة له، وعلى البحوث أن تواكب ما استجد، وعدم تحكيم قواعد البشر في القصص، والأدب، والبلاغة، على القرآن الكريم، فالقرآن أصل الأصول يقاس غيره عليه، ولا يقاس هو على غيره.

وختاماً أسأل الله أن يلهمني الصواب ويوفقني، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

===================

مصادر البحث ومراجعه:

- أثر دلالة السياق القرآني في توجيه المتشابه اللفظي في القصص القرآني، لتهاني بنت سالم بن أحمد، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، المملكة العربية السعودية، 2007 هـ.
- إرشاد العقل السليم، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، لمصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثامنة 1425 هـ.
- الإمام البقاعي جهاده ومنهاج تأويله بلاغة القرآن الكريم، لمحمود توفيق محمد سعد، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى 1424 هـ.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لعبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة لأولى 1418 هـ.
- البحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ.
- بديع القرآن، لابن أبي الأصبع المصري، تحقيق: حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- البرهان في توجيه متشابه القرآن، لمحمود بن حمزة الكرماني، قدم له وراجعه: أحمد عزالدين عبد الله خلف الله، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1411هـ/1991 م.
- البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى 1376 هـ.
- بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم، لعبد الله بن محمد النقراط، دار قتيبة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1423 هـ/2002م.
- أبو بكر الباقلاني ومفهومه للإعجاز القرآني، لأحمد جمال العمري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: السنة التاسعة، العدد الثالث، ذو الحجة 1396 هـ / ديسمبر 1976 م.
- البيان والتبيين، البيان والتبيين، لعمرو بن بحر الشهير بالجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423 هـ.

- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد بن محمّد الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، شرحه ونشره السيد أحمد صقر.
- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، لعبد العظيم بن الواحد بن أبي الإصبع المصري، تحقيق: حفني محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي.
- التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر، تونس،1984 هـ.
- التعبير القرآني، لفاضل صالح السامرائي، دط، دت.
- تفسير السمعاني، لمنصور بن محمد السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة: الأولى، 1418 هـ- 1997 م.
- تفسير فخر الدين الرازي، المشتهر بالتفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.
- تفسير ابن فورك، لمحمد بن الحسن بن فورك، دراسة وتحقيق: علال عبد القادر بندويش، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1430هـ - 2009 م.
- تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1990 م.
- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء الحافظ بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية، 1420 هـ.
- تفسير القرآن الكريم، لمحمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى 1410 هـ.
- تفسير القرآن الكريم، لمحمد بن صالح العثيمين، طبع بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1433 هـ.
- التفسير والمفسرون، لمحمد حسين الذهبي، دار الحديث، القاهرة، 2005 م.
- تصريف الترغيب والترهيب في القرآن الكريم، لعبد الله بن محمد النقراط، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، الطبعة الأولى 2019 م.
- تصريف القول في القصص القرآني دراسة بلاغية تحليلية لقصة موسى -عليه السلام-، امحمد محمد صافي المستغانمي، عالم الكتب، إربد، الأردن 2011 م.
- تصريف المعاني في القرآن الكريم، لعبد العزيز بن صالح العمار، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مجلة العلوم العربية، العدد الرابع والعشرون، رجب 1433 هـ.
- التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1403 هـ.
- التقرير في التكرير، لمحمد أبو الخير، الشهير بابن عابدين، د ط، د ت.
- التناسب البياني في القرآن الكريم، أحمد أبو زيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة

النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1992م.

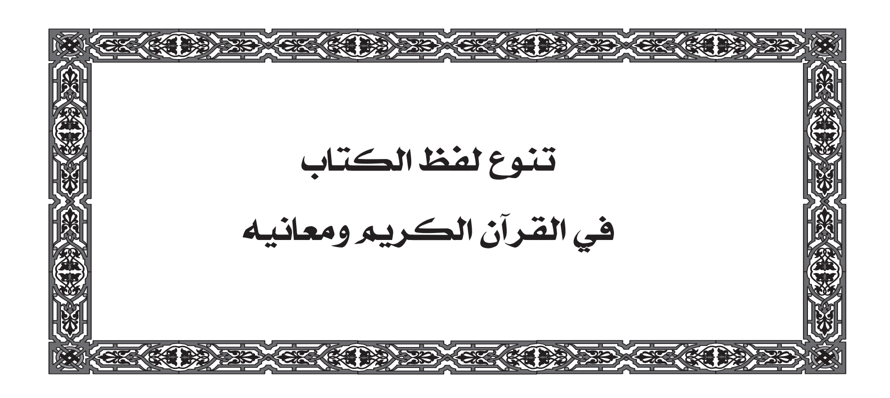
- تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري، تحقيق: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2001 م.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384 هـ - 1964 م.
- جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
- جواهر القرآن، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 1985 م.
- حاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، لشهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي المصري، دار النشر: دار صادر، بيروت.
- الحجة للقراء السبعة، للحسن بن أحمد بن عبد الغفار أبو علي الفارسي، تحقيق: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجابي، دار المأمون للتراث - دمشق / بيروت، الطبعة: الثانية، 1413 هـ.
- حمل المتشابه على التفنن (تفسير الألوسي أنموذجاً)، د. ياسر محمد بابطين، مجلة الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد الثامن عشر.
- خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي، تحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، دار البحار، بيروت، الطبعة: الطبعة الأخيرة 2004 م.
- خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، لعبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، مكتبة وهبة، الطبعة: الأولى، 1413 هـ.
- دراسات قرآنية، لمحمد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1982 م.
- درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، لابن أبي الفرج المعروف بالخطيب الاسكافي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة،1979 م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1415 هـ.
- زهرة التفاسير، لمحمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، دار الفكر العربي.
- سر الفصاحة لأبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد الخفاجي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1402هـ.
- السياق الدلالي وأثره في توجيه معاني آيات الإعجاز البياني دراسة في رحاب التكرار، بو مدين هواري، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2011.
- شذرات الذهب دراسة في البلاغة القرآنية، لمحمود توفيق محمد سعد، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1420 هـ.
- شرح المعلقات السبع، لحسين بن أحمد بن حسين الزَّوْزَني، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1423 هـ .
- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، لنشوان بن سعيد الحميرى، تحقيق: د حسين بن عبد الله

العمري – مطهر بن علي الإرياني – د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت – لبنان)، دار الفكر (دمشق – سورية)، الطبعة: الأولى، 1420 هـ – 1999 م.

- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1418 هـ.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
- الصناعتين، لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت، 1419 هـ.
- الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ليحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الملقب بالمؤيد بالله، المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
- العزفُ على أنوار الذِّكر معالم الطريق إلى فقه المعنى القرآنيّ في سياق السورة، لمحمود توفيق محمد سعد، مكتبة وهبة، القاهرة، 1424 هـ.
- علوم القرآن الكريم، لنور الدين محمد عتر الحلبي، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة: الأولى، 1414 هـ، 1993 م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لأبي على الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة: الخامسة، 1401 هـ – 1981 م.
- العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- فتحُ البيان في مقاصد القرآن، لأبي الطيب محمد صديق خان القِنَّوجي، قدّم له وراجعه: خادم العلم عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا، بَيروت، 1412 هـ.
- فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، لزكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، تحقيق: محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ – 1983 م.
- فتح القدير، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى، 1414 هـ.
- الفروق اللغوية، لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1407 هـ.
- كشف المعاني في المتشابه من المثاني، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، بدر الدين، تحقيق: الدكتور عبد الجواد خلف، دار الوفاء ـ المنصورة، الطبعة الأولى، 1410 هـ / 1990 م.
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، لأحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، تحقيق: الإمام أبي محمد بن

عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى 1422، هـ - 2002 م.

- لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم، المعروف بالخازن، تحقيق: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1415 هـ.
- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين بن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- متشابه القرآن، لعلي بن حمزة الكسائي، تحقيق: صبيح التميمي، منشورات كلية الدعة الإسلامية، طرابلس، الطبعة الأولى، 1402 هـ.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لنصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، المعروف بابن الأثير الكاتب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1420هـ.
- محاسن التأويل، لجمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1418 هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن عطية، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1422 هـ.
- مسالك الكشف عن مقاصد القرآن من خلال الأسلوبية (التكرار أنموذجاً)، أ.د بولمعالي النذير، وأ. تمطاوسين علي، جامعة يحي فارس المدية، الجزائر، التواصلية، العدد العاشر.
- مصطلح الفتنة في القرآن الكريم تنوعه ودلالته ومقاصده وأبرز سماته، لسالم فرج سعد أبو خطوة، رسالة لنيل درجة الماجستير، جامعة طرابلس، 2015 م.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى 1408 هـ - 1988 م.
- المعجزة الكبرى القرآن، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
- المفيد في أصول التفسير وقواعده ومناهج المفسرين، لعبد الله بن محمد النقراط، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، الطبعة الأولى 2019/1440 م.
- مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ.
- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، لأحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، وضع حواشيه: عبد الغني محمد الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- من أسرار القرآن الكريم تصريف أساليبه، لعبد الله محمد النقراط، دار الكتب الوطنية، بنغازي، الطبعة الأولى 2008 م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، لمحمد عبد العظيم الزُّرْقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لإبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- النكت والعيون، لأبي الحسن علي بن حبيب، الشهير بالماوردي، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399 هـ.



تنوع لفظ الكتاب في القرآن الكريم ومعانيه

د. أبو بكر محمد أبو سوير
عميد كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس - ليبيا

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن العظيم بالحق نوراً وهدىٰ للعالمين، والصلاة والسلام علىٰ خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد ﷺ وعلىٰ آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدين.

أما بعد،

فلا جرم أن خير الكلام كلام الله، وهو سبيل النجاة في سائر الأزمان والأحوال، من تمسك به رشد واستقام، ومن هذا المنطلق لا خلاص لهذه الأمة من هذا الواقع الذي تعيشه، والبؤس الذي تحياه، إلا أن تجعل القرآن الكريم سبيل نجاتها وحبل خلاصها، به تحيا وفي ضوئه تسير، وعلىٰ منهجه تموت.

فإن علم تفسير القرآن من أرفع العلوم قدرًا، وأعظمها أجرًا، وأشرفها ذكرًا؛ إذ هو العلم الخاص بكتاب الله تعالىٰ، الذي يعدُّ مصدر الهدىٰ والرشاد للناس كافة وللمؤمنين خاصة.

وقد عكف العلماء علىٰ كتاب الله ـ عز وجل ـ تلاوة وحفظًا ودراسةً وتفسيرًا،

فكثر التصنيف فيه، وزاد الاهتمام به، فمنهم من آثر الاختصار، ومنهم من طول، ومنهم من تكلم في بعض فنون العلم دون بعض، ومنهم من اعتمد علىٰ نقل الأقوال للناس، ومنهم من عوّل علىٰ النظر والتحقيق والتدقيق، وبالنظر والتأمل في كلمات القرآن الكريم ومصطلحاته، يتبيّن لنا جميعًا، أن الكلمات والآيات قد تتشابه في الألفاظ، لكنها في المعاني تختلف، فعن أبي العباس أنه قال: «وهذا باب - أي التكرار - ما علمت أني وجدت منه في القرآن الكريم شيئًا، وهو ينسب إلىٰ التكلّف، تعالىٰ الله عن ذلك علوًا كبيرا... وأما ما قيل من أنها معان تكررت في القرآن فإنه أمر أشد صعوبة، وأبعد خطرًا، فقد تجيء هذه المعاني في نظائر مختلفة الألفاظ، ومسالك الأداء، فتبلغ في تصرفها وتعدد أساليبها حدًا معجزًا، قد لا يمر أحد مهما تكشف له من بلاغة القرآن، إلا أن تغيب عنه أسرار هذه النظائر والأشباه»[1] هذا ما دفعني للكتابة في القرآن الكريم، فاخترت لفظ الكتاب وتنوعه في القرآن الكريم، معانيه عندما يكون منفردًا، ومعانيه عندما يكون مقترنًا بضمير أو بكلمة أخرىٰ، ولذا وسمته: **تنوع لفظ الكتاب في القرآن الكريم ومعانيه**.

أهمية الموضوع:

تتجلىٰ أهمية الموضوع في عدة نقاط نذكر منها الآتي:

1. معرفة أن تكون الكلمة واحدة ذكرت في مواضع كثيرة علىٰ لفظ واحد وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنىٰ غير الآخر.
2. القرآن الكريم نزل معجزة للنبي -صلىٰ الله عليه وسلم- لتحدي العرب في فصاحتهم وبيانهم، فإذا رأيت شيئًا مكررا من حيث الظاهر، فانظر في سوابقه ولواحقه، لينكشف لك مزيد الفائدة من إعادته[2].

(1) ينظر: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم لمقاتل بن سليمان ص 17 وحقائق التأويل في متشابه التنزيل للشريف الرضي، ص 82.

(2) ينظر: جواهر القرآن لأبي حامد الغزالي ص 68.

3. التكرار في معاني الألفاظ والكلمات، ومعرفة أن الإنسان تغيب عنه هذه الأشباه والنظائر.

أسباب اختيار الموضوع:

العيش مع كتاب الله - تعالىٰ - في تدبر آياته، ومعرفة كلماته، والتدقيق في ألفاظه، ومعرفة الوجوه والنظائر التي بحثها الكاتبون والمفسرون واللغويون، وهو دارسة لتعدد الدلالة في سياق القرآن الكريم، فقد روي عن أبي الدرداء موقوفا: «لا يفقه الرجل كل الفقه حتىٰ يرىٰ للقرآن وجوها كثيرة»[1].

تقسيم البحث:

قسم الباحث البحث إلىٰ مقدمة، وسبعة مطالب، وخاتمة، والمصادر والمراجع.

فالمقدمة: تتضمن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وتقسيمه.

المطلب الأول - دلالة الكتاب، والسور التي ورد فيها وآياتها: وفيه

الفرع الأول - الكتاب عند اللغويين.

الفرع الآخر - ورود لفظ الكتاب في السور والآيات.

المطلب الثاني - اقتران لفظ الكتاب بغيره من الألفاظ في القرآن الكريم.

الفرع الأول - كتاب الله.

الفرع الآخر - أهل الكتاب.

المطلب الثالث - الكتاب بمعنىٰ الكتابة.

المطلب الرابع - الكتاب بمعنىٰ الحساب ومعنىٰ اللوح المحفوظ.

(1) ينظر: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (144/2).

الفرع الأول - الحساب.

الفرع الآخر - اللوح المحفوظ.

المطب الخامس: الكتاب بمعنىٰ العدة ومعنىٰ الفرض.

الفرع الأول - الكتاب بمعنىٰ العدّة.

الفرع الآخر - الكتاب بمعنىٰ الفرض.

المطلب السادس- الكتاب بمعنىٰ أعمال بني آدم ومعنىٰ الرزق والأجل.

الفرع الأول - الكتاب بمعنىٰ الأعمال.

الفرع الآخر - الكتاب بمعنىٰ الرزق والأجل.

المطلب السابع - الكتاب بمعنىٰ القرآن ومعنىٰ التوراة والإنجيل.

الفرع الأول - الكتاب بمعنىٰ القرآن.

الفرع الآخر - الكتاب بمعنىٰ التوراة والإنجيل.

الخاتمة - تتضمن أهم نتائج البحث.

المصادر والمراجع.

والله - تعالىٰ - أسأل التوفيق والسداد، إلىٰ ما فيه خير أمتنا وصلاحها.

المطلب الأول - دلالة الكتاب، والسور التي ورد فيها وآياتها.

الفرع الأول - الكتاب عند اللّغويين.

عندما نرجع إلىٰ المعاجم اللّغوية يتبين لنا أنّ الكتاب يرجع إلىٰ جدر (كتب) والجمع منه بالضم، فالكتاب مصدر علىٰ زنة (فعال)، وفي تهذيب اللغة: «الكتاب مصدر كَتَبَ، ومعنىٰ الكتابة أن يكاتب الرجل عبده وأمته»[1]، وفي لسان العرب: «الكتاب: معروف، والجمع كُتُبٌ وكُتْبٌ، كَتَب الشيء يكْتُبُه: كَتْبًا وكِتَابَةً وكِتَابا وكِتَابَةً، وكَتَّبَهُ: خَطَّه»،[2] قال ابن الأثير: «الكتاب مصدر يقال: كَتَبَ يَكْتُبُ كتَاباً وكتَابةً، ثم سُمّي به المكتوب»[3]، وفي الكليات: «كتَابًا وكتَابةً، وكتبة أي: خطّ»[4]، وفي الصحاح: «الكتَابُ معروف، والجمع كتُبٌ، وقد كَتَبْتُ كتُبًا وكتَابًا وكتَابَةً، والكتَاب: الفرض والحكم والقدر، والكُتَّابُ: سهم صغير مدّور الرأس يتعلم به الصبي»[5].

وفي القاموس: «كَتَبَهُ كَتْبًا وكِتَابًا: خَطَّهُ[6].

ومن خلال ما ذكرناه من أقوال العلماء اللّغويين يتبيّن لنا أن الكتاب هو من الألفاظ التي تدّل علىٰ عدة معان واللفظ واحد، فبين ذلك الجوهري في الصحاح، وابن منظور في لسان العرب، أنه يدل علىٰ الفرض والحكم والقدر وغيرها من المعاني.

الفرع الآخر: ورود لفظ الكتاب في السور والآيات:

مما سبق ذكرنا أقوال علماء اللّغويين فتبيّن لنا أن أصل الكتاب (كتب) فورد

(1) تهذيب اللغة 87/10 (مادة: كتب).

(2) لسان العرب لابن منظور 700/1 (مادة: كتب).

(3) النهاية في غريب الحديث والأثر 147/4 (مادة: كتب).

(4) لأبي البقاء الكفوي 767/1.

(5) للجوهري 208/1. (مادة: كتب).

(6) للفيروزآبادي 128/1 (مادة: كتب).

لفظ كُتُب بصيغة الجمع في القرآن الكريم، في قول الله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ ءَاتَيْنَٰهُم مِّن كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا ﴾[1] وفي قول الله تعالىٰ: ﴿ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴾[2].

وذكر الله – سبحانه وتعالىٰ – لفظ الجمع واقترانه باللام أو بضمير كقوله تعالىٰ: ﴿ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾[3] وقوله تعالىٰ: ﴿ وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ ﴾[4] وقوله تعالىٰ: ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾[5].

وذكر لفظ (كَتَبَ) مبني للمعلوم، كما في قوله الله تعالىٰ: ﴿ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾[6].

وقول الله تعالىٰ: ﴿ يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾[7] وقوله تعالىٰ: ﴿ قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾[8] وقوله تعالىٰ: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾[9] وقوله تعالىٰ: ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا ﴾[10] وقوله تعالىٰ: ﴿ كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِىٓ ﴾[11] وقوله تعالىٰ: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾[12] وقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَوْلَآ أَن كَتَبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمُ ٱلْجَلَآءَ ﴾[13].

وورد لفظ (كُتِب) مبني للمجهول، كما في قول الله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟

(1) سورة سبأ من الآية (44).
(2) سورة البينة من الآية (3).
(3) سورة النساء، من الآية (136).
(4) سورة التحريم من الآية (12).
(5) سورة الأنبياء من الآية (104).
(6) سورة البقرة من الآية (147).
(7) سورة المائدة من الآية (21).
(8) سورة الأنعام من الآية (12).
(9) سورة الأنعام من الآية (54).
(10) سورة التوبة من الآية (51).
(11) سورة المجادلة من الآية (21).
(12) سورة المجادلة من الآية (22).
(13) سورة الحشر من الآية (3).

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾[2] وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[3] وقوله تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾[4] وقوله تعالىٰ: ﴿قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُواْ قَالُواْ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْاْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾[5] وفي قول الله تعالىٰ: ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ﴾[6] وقول الله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾[7] وقوله تعالىٰ: ﴿لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾[8] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ﴾[9] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ﴾[10] وقوله تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ﴾[11].

وقد ورد لفظ (الكتاب) في القرآن الكريم كثيرًا تتنوع فيه ألفاظه وتصرفت فيه معانيه فجاءة علىٰ عشرة أوجه، فجاءة بمعنىٰ الكتابة، والحساب، واللوح المحفوظ، والعدة والأعمال، والرزق والأجل، والقرآن، والتوراة والإنجيل، والفرض.

وعند التأمل في لفظ (الكتاب) في الاستعمال القرآني نجد أن كلمة الكتاب

(1) سورة البقرة من الآية (178).
(2) سورة البقرة من الآية (180).
(3) سورة البقرة من الآية (183).
(4) سورة البقرة من الآية (216).
(5) سورة البقرة من الآية (246).
(6) سورة آل عمران من الآية (154).
(7) سورة النساء من الآية (77).
(8) سورة النساء من الآية (127).
(9) سورة التوبة من الآية (120).
(10) سورة التوبة من الآية (121).
(11) سورة الحج من الآية (4).

ذكرت كثيرا معرّفةً بـ (أل)، وذكرت أيضاً غير معرّفةً بـ (أل)، وذكرت مضافةً، وذكرت مقترنةً: فمثلا: معرّفةً بـ (أل) ذكرت نحو (36) مرة كقول الله تعالىٰ في سورة البقرة: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[1] وفي سورة البقرة أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾[2]، وأيضا في قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[3]، وغيرها كثير.

وورد لفظ كتاب في القرآن الكريم غير معرّف بـ (أل) بنحو (151) مرة، كقول الله تعالىٰ في سورة البقرة: ﴿ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ ﴾[4].

وفي سورة آل عمران: ﴿ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ﴾[5] وفي سورة آل عمران أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ﴾[6].

وفي سورة النساء قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ﴾[7] وأحيانا يأتي لفظ الكتاب بصيغة المفرد، كقول الله تعالىٰ في سورة النساء: ﴿ يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾[8] وقول الله تعالىٰ في سورة الأنعام: ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ ﴾[9]. وأيضا قول الله تعالىٰ في سورة الإسراء: ﴿ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ﴾[10].

وجاء لفظ (الكتاب) بصيغة الجمع كقول الله تعالىٰ في سورة سبأ ﴿ وَمَآ ءَاتَيْنَٰهُم

(1) الآية (2).
(2) الآية (44).
(3) سورة البقرة من الآية (53).
(4) من الآية (101).
(5) من الآية (23).
(6) من الآية (81).
(7) من الآية (24).
(8) من الآية (153).
(9) من الآية (7).
(10) من الآية (93).

﴿مِّن كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا ﴾[1] وكذلك قول الله تعالىٰ في سورة البيّنة: ﴿فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾[2].

وجاء لفظ (الكتاب) أيضاً مضافًا إلىٰ ضمير المتكلم، كقول الله تعالىٰ في سورة النمل: ﴿ اذْهَب بِّكِتَابِي هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴾[3].

وورد لفظ (الكتاب) مضافًا إلىٰ ضمير الجمع كقول الله تعالىٰ في سورة الصافات: ﴿ فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[4]. وفي قول الله تعالىٰ في سورة الإسراء: ﴿فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾[5].

وورد لفظ (الكتاب) في القرآن الكريم مضافا إلىٰ ضمير المخاطب كقول الله تعالىٰ في سورة الإسراء: ﴿ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾[6].

وذكر لفظ (الكتاب) مضافا إلىٰ ضمير الغائب كقول الله تعالىٰ في سورة الإسراء: ﴿فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ﴾[7]، وقول الله تعالىٰ في سورة الحاقة وسورة الانشقاق: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ﴾[8]، وقول الله تعالىٰ في سورة الحاقة أيضا ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ﴾[9].

وقول الله تعالىٰ في سورة الانشقاق: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ﴾[10].

---

(1) من الآية (44).

(2) من الآية (3).

(3) الأية (28).

(4) الآية (157).

(5) من الآية (71).

(6) الآية (4).

(7) من الآية (71).

(8) سورة الحاقة من الآية (19)، وسورة الانشقاق من الآية (7).

(9) من الآية (25).

(10) من الآية (10).

المطلب الثاني - اقتران لفظ (الكتاب) بغيره من الألفاظ في القرآن الكريم.

قد يأتي لفظ (الكتاب) في القرآن الكريم مقترنا بألفاظ أخر متلازمة معه، فيتغير معنى الكلمة إلى مفهوم أعم نذكرها على النحو الآتي:

الفرع الأول - كتاب الله:

ورد لفظ الكتاب مقترنًا بلفظ الجلالة في تسع مرات بمعان مختلفة بحسب سياق الآية: قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾[1]. قال في التبيان في إعراب القرآن: «﴿ٱلْكِتَٰبَ﴾ مفعول أوتوا، و﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ﴾ مفعول نبذ»[2]، وقال البغوي في تفسيره: «كتاب الله يعني التوراة وقيل القرآن»[3].

وقال الله تعالى في سورة آل عمران: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾[4].

والمراد بـ ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا﴾ أي: اليهود، ومعنى يدعون إلى كتاب الله، أي: يدعون إلى اتباع القرآن، والنظر في معانيه؛ ليحكم بينهم فيأبون، ويجوز أن يكون كتاب الله عين المراد من الكتاب، وإنما غيّر اللفظ تفنّنا وتنويها بالمدعوّ إليه، أي: يدعون إلى كتابهم ليتأمنوا منه[5].

وقال الله تعالى في سورة النساء: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾[6]، ومعنى ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ أي: ألزموه واهتدوا به فإن فيه الشفاء

(1) من الآية (101).
(2) 1/90.
(3) معالم التنزيل 147/1.
(4) من الآية (23).
(5) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 210/3.
(6) من الآية (24).

والنور، وتفصيل الحلال والحرام[1].

وقال الله تعالىٰ في سورة المائدة: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ﴾[2] قيل إن الربانيين فاعل محذوف والباء صلة له، والجملة معطوفة علىٰ ما قبلها، أي: ويحكم الربانيون والأحبار بحكم كتاب الله تعالىٰ، الذي سألهم أنبياؤهم أن يحفظوه من التغيير، وكانوا عليه شهداء[3].

وفي سورة الأنفال عند قول الله تعالىٰ: ﴿ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴾[4]. أي: في حكمه، أو في اللوح المحفوظ، أو في القرآن[5].

وفي سورة التوبة عند قول الله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾[6]. ومعنىٰ ﴿ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ في اللوح المحفوظ، أو فيما أثبته وأوجبه[7].

وفي سورة الروم عند قول الله تعالىٰ: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ وَٱلْإِيمَٰنَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْبَعْثِ ﴾[8]. والمراد من قوله تعالىٰ: ﴿ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ أي: في علمه أو قضائه أو ما كتبه وعيّنه، أو في اللوح المحفوظ، أو القرآن الكريم[9].

وفي سورة الأحزاب في قول الله تعالىٰ: ﴿ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى

(1) ينظر: تفسير السعدي 174/1.
(2) من الآية (44).
(3) ينظر: روح المعاني للألوسي 313/3.
(4) من الآية (75).
(5) ينظر: فتح القدير للشوكاني 376/2.
(6) من الآية (36).
(7) ينظر: تفسير أبي السعود 63/4.
(8) من الآية (56).
(9) ينظر: تفسير أبي السعود 66/7.

﴿كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾[1]. ومعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ أي: في اللوح المحفوظ، أو فيما أنزله من القرآن أو فيما فرضه[2].

وفي سورة فاطر عند قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ﴾[3]. ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ﴾ أي: القرآن[4]

الفرع الآخر – أهل الكتاب:

وقد ورد لفظ ﴿كِتَٰبَ﴾ مقترنا بـ ﴿أَهْلِ﴾ في (31) مرة في القرآن الكريم، وعند التدقيق وجدنا أنها أحيانا تدل علىٰ أهل الكتاب كلهم الانجيل والتوراة والقرآن، وأحيانا أخرىٰ يقتصر المعنىٰ علىٰ أحد منهم، ويوضح ذلك سياق الآية ومعناها عند المفسرين، ورد مرتين في سورة البقرة ونذكر منها قول الله تعالىٰ: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[5]، ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ جنس تحته نوعان: أهل الكتاب والمشركين[6].

وورد (12) مرة في سورة آل عمران، نذكر منها قول الله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[7]، نزلت في القسيسين والرهبان[8].

و(4) مرات في سورة النساء، نذكر منها قول الله تعالىٰ: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾[9]، قال قتادة والسدي: تفاخر المؤمنون وأهل الكتاب، قال أهل

(1) من الآية (6).
(2) تفسير أبي السعود 91/7.
(3) الآية (26).
(4) ينظر: تفسير أبو السعود 152/7.
(5) من الآية (105).
(6) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي 636/3.
(7) من الآية (64).
(8) ينظر: البحر المحيط 193/3.
(9) من الآية (123).

الكتاب للمؤمنين: نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ونحن أحق بالله منكم[1] .

و(6) مرات في سورة المائدة، قال الله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ ﴾[2]، وقوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ يعني اليهود والنصارىٰ، ووحد الكتاب لأنه للجنس[3] .

ومرة في سورة العنكبوت، في قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾[4]، ﴿أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾: اليهود والنصارىٰ في اصطلاح القرآن، والمقصود هنا اليهود، فهم الذين كانوا كثيرين في المدينة والقرىٰ حولها[5].

ومرة في سورة الأحزاب، في قول الله تعالىٰ: ﴿ وَأَنزَلَ ٱلَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمۡ ﴾[6]. ﴿مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾، أي: اليهود[7].

ومرة في سورة الحديد، عند قول الله تعالىٰ: ﴿لِّئَلَّا يَعۡلَمَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَلَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّن فَضۡلِ ٱللَّهِ ﴾[8]، الخطاب هنا لأهل الكتاب الذين آمنو بموسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام[9].

ومرتين في سورة الحشر، كقول الله تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن

(1) ينظر: تفسير القرطبي 396/5.
(2) من الآية (15).
(3) تفسير البيضاوي 119/2.
(4) من الآية (46).
(5) ينظر: التحرير والتنوير 6/21.
(6) من الآية (26).
(7) ينظر: تفسير السعدي 660/1.
(8) من الآية (29).
(9) ينظر: تفسير السعدي 843/1.

دِيَٰرِهِمْ ﴾[1]، ﴿أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ هم يهود بني قريضة[2].

ومرتين في سورة البينة، في قول الله تعالىٰ: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾[3]، ﴿أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي: اليهود والنصارىٰ[4].

المطلب الثالث - الكتاب بمعنى الكتابة:

الكتابة: كَتَبَ كَتْبًا من باب قتل وكِتْبةً بالكسر وكِتابا، والاسم الكتابَةُ؛ لأنها صناعة كالنجارة والعطارة، والكتاب على المكتوب، ويطلق الكتاب على المنزّل، وعلىٰ ما يكتبه الشخص ويرسله[5]، قال ابن الأثير: «الكتابة أن يكاتب الرجل عبده علىٰ مال يؤديه إليه منجماً، فإذا أدّاه صار حرّا»[6].

قال ابن منظور: «سميت كتابة، بمصدر كتب؛ لأنه يكتب علىٰ نفسه لمولاه ثمنه ويكتب مولاه له عليه العتق، وقد كاتبه مكاتبة، قال وإنما خص العبد بالمفعول؛ لأن أصل المكاتبة من المولىٰ، وهو الذي يكاتب عبده. قال ابن سيده كاتبت العبد: أعطاني ثمنه علىٰ أن أعتقه. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾»[7].

وقال الله تعالىٰ: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[8]، قال الطبري في تفسيره: «الكتاب بمعنىٰ الخط»[9].

وقال الله تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟

(1) الآية (2).

(2) ينظر: تفسير الطبري 259/23.

(3) الآية (1).

(4) تفسير الماوردي 315/6.

(5) ينظر: المصباح المنير 524/2(مادة: كتب).

(6) النهاية في غريب الحديث والأثر 148/4.

(7) ينظر لسان العرب 1/ 700 (مادة: كتب).

(8) سورة المائدة من الآية (110).

(9) جامع البيان 115/9.

بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾[1]، قال أبو السعود في تفسيره: «﴿لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ أي: ما كتبوه من التأويلات الزائغة ﴿بِأَيْدِيهِمْ﴾ تأكيداً لرفع التوهم المجاز، كقولك: كتبته بيميني»[2].

وقال الله تعالىٰ في سورة الفرقان: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا﴾[3]، ﴿ٱكْتَتَبَهَا﴾ أي:كتبها لنفسه علىٰ الإسناد المجازيّ، أو استكتبها، وقرئ علىٰ البناء للمفعول؛ لأنه -عليه الصلاة والسلام- أميّ، وأصله اكتتبها له كاتب، فحذفت الأم وأفضي الفعل إلىٰ الضمير ، فصار اكتتبها إياه كاتب[4].

وقيل قالوا ذلك لظنهم أنه يكتب حقيقة أو لمحض الافتراء عليه - صلىٰ الله عليه وسلم - بناء علىٰ علمهم أنه لم يكن يكتب ﷺ[5].

وذكر في القرآن أدوات الكتابة كالصحيفة والقلم.

الفرع الأول- الصحيفة:

صُحُفٌ: الصُّحُفُ جمع الصحيفة، ويخفف ويثقل، مثل سفينة وسفن، نادرتان، وقياسه: صَحائف وسفائن، وسمّي المصحف مّصْحَفًا، أي: أصْحَف، أي: جعل جامعاً للصحف المكتوبة بين الدفتين[6].

فالصحيفة والدواة: كتاب، قاله ابن منظور في لسان العرب[7] تأتي (الصحيفة) أحيانًا بمعنىٰ الكتب كقول الله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا يَأْتِينَا بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّهِۦٓ ۚ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِى

(1) سورة البقرة من الآية 89.
(2) تفسير أبي السعود 178/1.
(3) سورة الفرقان من الآية (5).
(4) ينظر: تفسير أبي السعود 524/4.
(5) ينظر: روح المعاني للألوسي 18 570.
(6) كتاب العين للفراهيدي 120/3، (مادة: صحف).
(7) 699/1. (مادة: صحف).

ٱلصُّحُفِ ٱلۡأُولَىٰ ﴾[1]. أولم تأتهم بيان ما في الكتب التي قبل هذا الكتاب من أنباء الأمم من قبلهم، التي أهلكناهم لما سألوا الآيات، فكفروا بها لما أتتهم كيف عجّلنا لهم العذاب[2].

ونظيره قول الله تعالىٰ: ﴿ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتۡلُواْ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴾[3] قال القرطبي في تفسيره: «﴿ صُحُفًا ﴾، جمع صحيفة، وهي ظرف مكتوب»[4]. وقال ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز: «وقيل الصحف المطهرة في السماء»[5].

الفرع الآخر- الفرق بين الصحيفة والدفتر:

أن الدفتر لا يكون إلا أوراقًا مجموعة، والصحيفة تكون ورقة واحدة، تقول عندي صحيفة بيضاء، فإذا قلت: صحف، أفدت بأنها مكتوبة، وقال بعضهم، يقال: صحائف بيض، ولا يقال صحف بيض، وإنما يقال: من الصحائف إلىٰ صحف؛ ليفيد أنها مكتوبة، وفي القرآن الكريم: ﴿ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتۡ ﴾[6].

الفرع الثالث- القلم:

القاف، واللام، والميم، أصلٌ صحيح يدل علىٰ تسوية شيء عند بريه وإصلاحه، وسمّي به؛ لأنه يقلم منه كما يقلم من الظفر[7].

والقلم الذي يكتب به، وإنما سمّي قلماً لأنه قُلّم مرّة بعد مرّة[8].

---

(1) سورة طه من الآية (133).
(2) ينظر: تفسير الطبري 5663/7.
(3) سورة البينة من الآية (2).
(4) 20/123.
(5) ص 1995.
(6) الفروق اللغوية للعسكري 291/1.
(7) ينظر: مقاييس اللغة لابن فارس 16،15/5 (مادة: حكم).
(8) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري 9/ 148 (مادة: حكم).

قال الله تعالىٰ: ﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾[1]، قال ابن عطية في تفسيره: «فمن قال بأن اسم الحوت جعل ﴿وَٱلۡقَلَمِ﴾ القلم الذي خلقه الله تعالىٰ وأمره فكتب الكائنات وجعل الضمير في ﴿يَسۡطُرُونَ﴾ للناس»[2].

وقول الله تعالىٰ ﴿ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ﴾[3]، أن المراد من القلم الكتابة التي تعرف بها الأمور الغائبة، وجعل القلم لعل المراد: كتابة عنها، وقيل: أن المراد علم الإنسان الكتاب بالقلم، وكلا القولين متقارب؛ إذ المراد التنبيه علىٰ فضيلة الكتابة، ويروىٰ أن سليمان -عليه السلام- سأل عفريتاً عن الكلام، فقال ريح لا يبقىٰ، وقال فما قيده، قال: الكتابة[4].

المطلب الرابع- الكتاب بمعنى الحساب ومعنى اللوح المحفوظ.

الفرع الأول- الحساب:

الحاء، والسين، والباء، وحسبت الحساب أحسِبه حسبا من الحساب، وحسبت الشيء أحسبه حسبانًا، من قولهم: حسبت كذا في معنىٰ ظننت، وكذلك حسبته محسَبة ومحسِبة، والكسر أجود[5].

وإنما سمّي الحِساب في المعاملات حِسَاباً؛ لأنه يعلم به ما فيه كفاية ليس فيه زيادة علىٰ المقدار ولا نقصان[6]، علىٰ الله حسباني إذا النفس أشرقت : علىٰ طمع أو خاف شيئا ضميرها، قال الله تعالىٰ: ﴿كُلُّ أُمَّةٖ جَاثِيَةٗۚ كُلُّ أُمَّةٖ تُدۡعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا﴾[7] ، أي: إلىٰ حسابها[8].

---

(1) سورة القلم الآية (1).

(2) المحرر الوجيز 1882.

(3) سورة العلق من الآية (4).

(4) ينظر: التفسير الكبير للرازي 18/32.

(5) جمهرة اللغة للأزدي 277/1.

(6) ينظر: تهذيب اللغة 192/4.

(7) سورة الجاثية من الآية (28).

(8) ينظر: معاني القرآن للفراء 48/3، وغريب القرآن لابن قتيبة ص 405.

وقال السمعاني في تفسيره: «أي: إلىٰ قراءة كتابها»[1]، وقال فخر الدين الرازي: «﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا﴾ علىٰ الابتداء وكل أمة علىٰ الابدال من كل أمة، وقوله إلىٰ كتابها أي: إلىٰ صحائف أعمالها، فاكتفىٰ باسم الجنس، كقوله تعالىٰ: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ﴾[2] والظاهر أنه يدخل فيه المؤمنون والكافرون»[3].

الفرع الآخر- اللوح المحفوظ:

اللوح في اللغة بمعنىٰ: صحيفة من صحائف الخشب، والكتف إذا كتب عليه، سمّي لوحًا، وألواح الجسد عظامه، ما خلا قصبة اليدين أو الرجلين؛ بل الألواح من الجسد كل عظم فيه عرض، واللوح العطش، وقد لاح يلوح إذا عطش[4].

وقيل هو لوح في السماء مكتوب فيه، وأنه من نور، وقيل هو علىٰ التشبيه، أي: هو في حفظ الله، وكأنه في لوح[5].

اللوح المحفوظ ورد في القرآن الكريم مرة واحدة في قول الله تعالىٰ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾[6].

ومعنىٰ قوله: ﴿فِى لَوْحٍ﴾ أي: في الهواء فوق السماء السابعة، ﴿مَّحْفُوظٍۭ﴾ بالجر من الشياطين، ومن تغيّر شيء منه، طوله ما بين السماء والأرض، وعرضه ما بين المشرق والمغرب، وهو من درة بيضاء[7]، وقيل: اللوح من الياقوت حمراء، أعلاه معقود بالعرش وأسفله في حجر ملك يقال له: ماطربون، كتابه من نور، وقلمه

(1) تفسير القرآن 144/5.

(2) سورة الكهف من الآية (49).

(3) التفسير الكبير 680/27.

(4) ينظر: تهذيب اللغة 160/5، (مادة: لوح).

(5) ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم لابن سعيد الحميري 6133/9.

(6) سورة البروج الآية (22).

(7) ذكره الإمام سليمان بن عمر العجيلي في تفسير الفتوحات الإلهية ونسبه إلىٰ ابن عباس رضي الله عنهما 289/8-290.

نور[1]، وقال الزمخشري: واللواح الهواء؛ يعني اللوح فوق السماء السابعة الذي فيه اللوح[2].

ذكر الله تعالىٰ لفظ الكتاب بمعنىٰ اللوح المحفوظ في قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآ﴾[3]، هو اللوح المحفوظ، أي: مكتوب فيه ﴿مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآ﴾ أي: نخلقها[4]، والهاء في قوله تعالىٰ: ﴿نَّبۡرَأَهَآ﴾ عائدة إما علىٰ الأرض أو النفوس أو المصائب أو الجميع[5].

وقول الله تعالىٰ: ﴿وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظُۢ﴾[6]، قيل: اللوح المحفوظ، أي: محفوظ من الشياطين أو محفوظ فيه كل شيء، وقيل عبارة عن العلم والإحصاء[7].

وقال أبو القاسم الكرامي[8]: «اللوح المحفوظ، وكتاب الحفظة ثم قال والغريب أن الكتاب عبارة عن العلم والإحصاء، وأنشد بيت أبي تمام فقال:

إذا شئت أن تحصي فواضل كفِه فكن كاتبه أو فاتخذ لك كتابا»

****

المطلب الخامس- الكتاب بمعنى العدة ومعنى الفرض.

الفرع الأول - الكتاب بمعنى العدة

العدة في اللغة: من العدد، العدة إنما هي المعتدة، وأعد يَعُدّ، إنما هو أعتَد يُعْتِد، ولكن أدغمت التاء في الدال، وجائز أن يكون الأصل أعددت ثم قلبت

(1) ذكره القرطبي في تفسيره 260/19، وقال: «وهو من الإسرائيليات».
(2) ينظر: الكشاف 733/4.
(3) سورة الحديد من الآية (22).
(4) ينظر: تفسير البحر المحيط لأبي حيان 110/10.
(5) ذكره القرطبي في تفسيره 257/7.
(6) سورة ق الآية (4).
(7) ينظر: تفسير القرطبي 4/17.
(8) غرائب التفسير وعجائب التأويل 1128/2.

إحدىٰ الدالين تاء، وجائز أن يكون عتد بناء علىٰ حِدةٍ، وعدّ بناء مضاعفًا[1].

والعدة تجعل اسمًا ومصدرًا للعدد، قال الله تعالىٰ: ﴿قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم﴾[2]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[3].

والعدة الاسم من الاعتداد، وعدة المرأة المدة التي تتربص بنفسها؛ لجواز رجعة زوجها عليها فيها، وهي علىٰ ضربين عدّة عن وفاة، وعدّة عن ارتفاع النكاح بطلاق أو فسخ[4].

ورد في القرآن الكريم العدة بلفظ الكتاب عند قول الله تعالىٰ في سورة البقرة: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾[5].

قال القرطبي في تفسيره: «يريد تمام العدة، والكتاب هنا هو الحدّ الذي جُعل والقدر الذي رُسم من المدّة ... حرم الله تعالىٰ عقد النكاح في العدّة بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ وهذا المحكم المجمع علىٰ تأويله، أن بلوغ أجله انقضاء العدّة»[6].

الفرع الآخر- الكتاب بمعنى الفرض:

الفرض في اللغة: الحز من الشيء، يقال: فرضت الرندَ والسواك، وفرض الزند: حيث يقدح منه، وفَرْضُ القوس: هو الحزّ الذي يقع فيه الوتر، والجمع فِراضُ، والفِراض أيضًا فُوّهة النهر[7]، المِفْرَض: الحديدة التي يُحَزّ بها، ومن باب

(1) ينظر: تهذيب اللغة 115/2، (مادة عدد).
(2) سورة الكهف من الآية (22).
(3) سورة البقرة من الآية (185).
(4) ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العر ب من الكلوم 4281/7. (مادة: عدد).
(5) من الآية (235).
(6) 3/182.
(7) ينظر: الصحاح للجوهري 1097/3. (مادة: فرض).

اشتقاق الفرض الذي أوجبه الله تعالى، وسمّي بذلك؛ لأن له معالم وحدود[1].

فرض الله الصلاة وافترضها، وحقك فرض ومفروض ومفترض، وفرّض الله الفرائض، وفي الحديث: «ألحقوا الفرائض بأهلها»[2]، وقد فرض فرضه، فهو فريض وفرض لفلان في اليوان إذا أثبت رزقه فيه[3].

ورد في كتاب الله تعالى الكتاب بمعنى الفرض في قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾[4]، قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ﴾ فمعناه: فرض وأثبت عليكم، فهذا اللفظ يقتضي الوجوب من وجهين: أحدهما: أن قوله كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ ﴾[5].

والوجه الآخر: أن قوله «كتب» فرض وألزم في قول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ ﴾[6]، وقيل: هنا إخبار عما «كتب» في اللوح المحفوظ وسبق به القضاء[7]. وورد لفظ الكتاب بمعنى الفرض في قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ ﴾[8].

وفي قول الله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّا كَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَنِ ٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ أَوِ ٱخۡرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٞ مِّنۡهُمۡ ﴾[9]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ﴾[10].

---

(1) ينظر: معجم مقاييس اللغة 489/4. (مادة: فرض).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الفرائض، باب: الميراث الولد من أبيه وأمه برقم (7632) 150/8.

(3) ينظر: أساس البلاغة للزمخشري 17/2. (مادة: فرض)

(4) سورة البقرة من الآية (178).

(5) سورة البقرة من الآية (180).

(6) سورة البقرة من الآية (178).

(7) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 239/2-240.

(8) سورة البقرة من الآية (183).

(9) سورة النساء من الآية (66).

(10) سورة المائدة من الآية (54).

المطلب السادس- الكتاب بمعنى أعمال بني آدم والرزق والأجل.

الفرع الأول- الكتاب بمعنى الأعمال:

العمل معروف، والجمع الأعمال، وأصله مصدر، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾[1]، أي: سؤالك إياي أن أنجيه عمل غير صالح، وقرأ الكسائي ويعقوب: {عَمِلَ} بكسر الميم وفتح اللام ونصب {غيرَ} أي عمل عملا غير صالح، وهو اختيار أبي عبيد، قال: لأنه روي أنّ النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ قرأ كذلك[2].

ومنه حديث النبيء -صلىٰ الله عليه وسلم- «أفضل الأعمال ألا يزال فوك رطبا بذكر الله» [3].

قال الله تعالىٰ في سورة المطففين: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾[4]، يعني أعمال الأبرار، والأبرار: جمه برّ، وهم الذين برّوا الله بأداء فرائضه، واجتناب محارمه، وقد كان الحسن يقول: هم الذين لا يؤذون شيئا حتىٰ الذّرّ[5].

الفرع الآخر- الرزق والأجل:

الرزق: رزق الله يرزق العباد رزقًا اعتمدوا عليه، وهو الاسم أخرج علىٰ مصدر، وإذا أخذ الجند أرزاقهم، قيل ارتزقوا رزقة واحدة أي مرة[6].

رزق معروف، رزق الله تعالىٰ، والرزق مصدر بفتح الرّاء، قال الراجز: وبث في هذا الأنام رزقه[7].

والأجل: مدة الشيء، يقال: فعلت ذاك كم أجلك، ومن اجلك بفتح الهمزة

(1) سورة هود من الآية (46).
(2) ينظر: شمس العلوم للمؤلف نشوان بن سعيد الحميري اليمني 4752/7.
(3) أخرجه البيهقي في الأدب برقم (857) ص 346.
(4) سورة المطففين الآية (18).
(5) ينظر: تفسير القرطبي 290/24.
(6) ينظر: العين 89/5. (مادة: رزق).
(7) ينظر: جمهرة اللغة 707/2.

وكسرها، ومن أجلاك، أي: من جرّاك والأجل أيضًا بالكسر: القطيع من بقر الوحش، والجمع الآجال، وتأجلت البِهامُ أي: صارت آجالا[1].

قال الله تعالىٰ في سورة الحجر: ﴿ وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٞ مَّعۡلُومٞ ﴾[2]، يعني: أجلا ورزقا معلوما.

قال الطبري في تفسيره: إلا ولها أجل مؤقت ومدة معروفه، لا نهلكهم حتىٰ يبلغوها، فإذا بلغوها أهلكناهم عند ذلك، فيقول لنبيه -محمد صلىٰ الله عليه وسلم- فكذلك أهل قريتك التي أنت منها وهي مكة، لا نهلك مشركي أهلها إلا بعد بلوغ كتابهم أجله؛ لأن من قضائي أن لا أهلك أهل قرية إلا بعد بلوغ كتابهم أجله[3].

وفي سورة آل عمران عند قول الله تعالىٰ: ﴿كِتَٰبٗا مُّؤَجَّلٗا ﴾[4]، قال الزمخشري في الكشاف: «كتابا مصدر مؤكد؛ لأن المعنىٰ: كتب الموت كتابًا مؤجلاً مؤقتًا له أجل معلوم لا يتقدم ولا يتأخر»[5].

قال فخر الدين الرازي في تفسيره: «﴿كِتَٰبٗا مُّؤَجَّلٗا ﴾ فيه مسائل:

الأولىٰ قوله تعالىٰ: ﴿كِتَٰبٗا مُّؤَجَّلٗا ﴾ منصوب بفعل دل عليه ما قبله فإن قوله: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفۡسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِ ﴾ قام مقام أن يقال: كتب الله فالتقدير كتب الله كتابًا مؤجلاً.

الثانية: المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل علىٰ الآجال، ويقال: إنه هو اللوح المحفوظ»[6].

---

(1) ينظر: الصحاح 1621/4، (مادة أجل).

(2) سورة الحجر الآية (4).

(3) ينظر: تفسير القرطبي 65/17.

(4) سورة آل عمران من الآية (68).

(5) الكشاف 424/1.

(6) التفسير الكبير 379/9.

المطلب السابع- الكتاب بمعنى القرآن والتوراة والإنجيل.

قال الله تعالىٰ في سورة فصلت: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴾[1]، بدل من قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ ﴾[2]، وخبر إن هو الخبر السابق وقيل مستأنف وخبرها محذوف، وقال الكسائي سدّ مسدّه الخبر السابق والذكر القرآن، ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴾ أي: كثير المنافع عديم النظير أو منيع لا تتأتّىٰ معارضتُه جملة حاليةٌ مفيدة لغاية[3].

قال الله تعالىٰ في سورة فصلت: ﴿لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾[4]، والجمهور علىٰ أنّ المراد بهذا الفريق بعض علماء اليهود الذين كانوا حول المدينة، وإن كان التشنيع عليهم يتناول كلّ من كان علىٰ شاكلتهم منهم ومن غيرهم، ويروون عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن هذا الفريق هم اليهود الذين قدموا علىٰ كعب بن الأشرف أحد زعمائهم الملحّين في عداوة رسول الله -صلىٰ الله عليه وسلم- وإيذائه والإغراء به، غيّروا التوراة وكتبوا كتابًا بدّلوا فيه صفة رسول الله -صلىٰ الله عليه وسلم- فأخذت قريضة ما كتبوه فخلطوه بالكتاب الذي عندهم وجعلوا يلؤون ألسنتهم بقراءته، ويوهمون الناس أنه من التوراة، وهذا العمل ينبئ بفساد عقيدتهم، وعدم استمساكهم بكتابهم[5].

قال الله تعالىٰ في سورة آل عمران: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾[6]، اعلم أن النبي -صلىٰ الله عليه وسلم- لمّا أورد علىٰ نصارىٰ نجران أنواع الدلائل وانقطعوا، ثم دعاهم إلىٰ المباهلة فخافوا، وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار بأداء الجزية، وقد كان عليه السلام حريصا علىٰ إيمانهم، وفيه ثلاثة أقوال أحدهما: أنّ المراد بالكتاب هنا

(1) سورة فصلت من الآية (41).
(2) سورة فصلت من الآية (40).
(3) ينظر: تفسير أبي السعود 16/8.
(4) من الآية (78).
(5) ينظر: تفسير المنار 3/ 282-283.
(6) من الآية (64).

نصارىٰ نجران، والثاني يهود المدينة، والثالث: أنها نزلت في الفريقين[1].

الخاتمة:

بعد ذكر الوجوه والنظائر للفظ الكتاب في البحث تبين الآتي:

1. أن العلماء اعتنوا عناية شديدة بالأشباه والنظائر في كلمات القرآن الكريم، فألفوا في هذا العلم مؤلفات كثيرة.
2. أن لفظ الكتاب ذكر في القرآن الكريم في مواضع كثيرة كل موضع منها له معنىٰ يختلف عن الآخر.
3. للفظ الكتاب معنىٰ عندما يكون منفردًا سواء كان نكرة أو معرفة، وله معنىٰ آخر عندما يكون مقترنا مع غيره، سواء ذلك الاقتران بضمير أو كلمة.
4. عند النظر إلىٰ دلالة لفظ (أهل الكتاب) مقترنا كما في سورة آل عمران، نجد أن المراد به علماء اليهود والنصارىٰ، ويختلف هذا المعنىٰ إذا كان غير مقترن.

====================

مصادر البحث ومراجعه

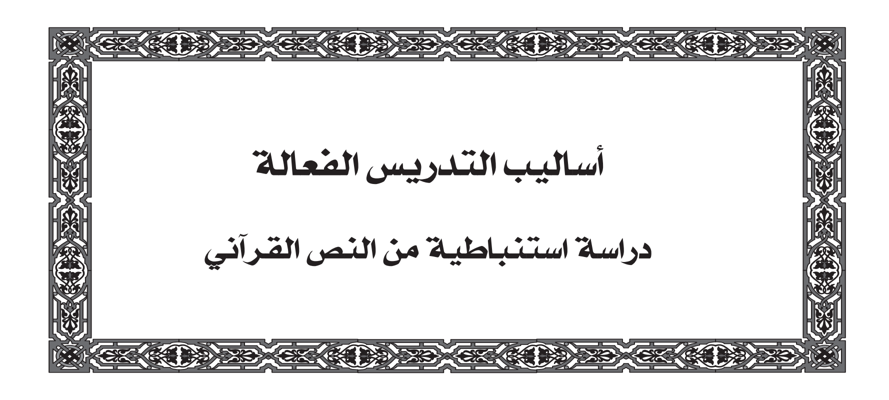
1. القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
2. الآداب لأبي بكر البيهقي، أحمد بن الحسين المتوفى سنة 458هـ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى سنة 1408هـ/1988م.
3. الإتقان في علوم القرآن لعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة الطبعة 1394هـ/ 1974م.
4. أساس البلاغة لأبي القاسم محمود بن عمر بن أحمد، جار الله الزمخشري، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1419هـ/ 1998م.
5. الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، لمقاتل بن سليمان البلخي، المطبعة الهيئة المصرية للكتاب.

(1) ينظر: التفسير الكبير لفخر الدين الرازي 251/8.

6. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ.
7. البحر المحيط في التفسير لأبي حيان الأندلسي، دار الفكر - بيروت، الطبعة 1420هـ.
8. التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن محمد ابن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة 1984هـ.
9. تفسير أبي السعود، للقاضي أبي السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، المكتبة التوفيقية، الطبعة الأولى، سنة 2013م.
10. تفسير السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الثانية 1434هـ/ 2013م.
11. تفسير القرآن لأبي المظفر، منصور بن محمد السمعاني، دار الوطن - الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1418هـ/ 1997م.
12. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) لمحمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1990م.
13. التفسير الكبير للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المكتبة التوفيقية - القاهرة.
14. تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد بن الأزهري، دار إحياء التراث العربي -بيروت-، الطبعة الأولى 2001م.
15. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار السلام، الطبعة الثالثة، سنة 1429هـ/ 2008م.
16. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة، سنة 1422هـ/ 2001م.
17. جمهرة اللغة لأبي بكر محمد بن الحسين بن دريد الأزدي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1987م.
18. جواهر القرآن لأبي حامد الغزالي المتوفى سنة 505هـ، تحقيق محمد رشيد رضا، دار إحياء العلوم بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م.
19. حقايق التأويل في متشابه التنزيل، للشريف الرضي، دار الأضواء بيروت، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م.
20. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي، دار الحديث - القاهرة.
21. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم للمؤلف نشوان بن سعيد الحميري اليمني، دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1420هـ/ 1999م.
22. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة، سنة 1407هـ، 1987م.
23. غرائب التفسير وعجائب التأويل لمحمود بن حمزة، ويعرف بتاج القراء، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - بيروت.
24. غريب القرآن لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى 276هـ، تحقيق أحمد صقر دار الكتب العلمية. سنة الطبع 1398هـ/ 1978م.
25. فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار

الحديث - القاهرة، سنة الطبع 1427هـ/ 2007م.

26. الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية للإمام سليمان بن عمر العجيلي الشافعي الشهير بالجمل، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1416هـ/ 1996م.
27. الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة.
28. قاموس المحيط لمج الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثامنة، سنة 1426هـ/ 2005م.
29. كتاب العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمر بن تميم الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال.
30. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم محمود بن عمر جار الله الزمخشري، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1407هـ.
31. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء الحنفي أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، مؤسسة الرسالة - بيروت.
32. لسان العرب لابن منظور الأنصاري محمد بن مكرم بن علي، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة سنة 1414هـ.
33. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1422هـ ودار ابن حزم، الطبعة الأولى سنة 2002م.
34. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأبي العباس أحمد الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت.
35. معاني القرآن لأبي زكرياء يحيى بن زياد الفراء، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، الطبعة الأولى.
36. مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسن، دار الفكر، سنة 1399 هـ/ 1979م.
37. النكت والعيون (تفسير الماوردي) لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، دار الكتب العلمية - بيروت.
38. النهاية في غريب الحديث والأثر لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ/ 1979م.



أساليب التدريس الفعالة

دراسة استنباطية من النص القرآني

د. مصطفى محمد عبد الله حديد
الأكاديمية الليبية - فرع مصراتة

الملخص

تضع الدراسة الموسومة بـ» أساليب التدريس الفعالة، دراسة استنباطية من النص القرآني« بين يدي القراء مادة علمية، تضمن بيان الدور القرآني في التأسيس السليم لما يصلح حال الناس ومآلهم في التعليم.

وقد ناقشت هذه القضية العلمية وفق فكرة البحث الموضوعي، محاولة استنباط الرؤية القرآنية في ذلك، مبينة مرتكزات الأساليب التدريسية من الجانبين، التعليمي، والتنظيمي.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فللعلم مكانة عظيمة، وقيمة رفيعة، به تبنى الأمم، وتقام الحضارات، وتصقل الأفكار، وتضبط الرؤى، وتنظم مسارات الحياة المتعددة.

ولهذه المكانة للعلم رأينا عناية القرآن الكريم بتوجيه الناس للاعتناء به، وتوضيح معالم في طريق تحقيقه صافيا نقيا من كل الشوائب الفكرية والانحرافات التنظيمية وغيرها من معوقات البناء العلمي والتعليمي.

ولتحقيق ذلك الصفاء العلمي، والنقاء المعرفي بيّن القرآن الكريم جملة من الأساليب التعليمية التي ينبغي إعمالها في العملية التعليمية حتى تحقق المطلوب.

أهمية الدراسة، وسبب الاختيار

تتمثل أهمية الدراسة في كون القرآن الكريم قد أصل للأساليب التدريسية التي ينبغي توظيفها في خدمة مسيرة العلم؛ واعتماد ما ذكره المفسرون من إشارات علمية في هذا المجال؛ لتكون منطلقا ومرتكزا حضاريا للباحثين عن الترقي المهني في التعليم؛ ولذلك رأى الباحث اختيار هذا الموضوع مجالا للدراسة والبحث والاستنباط والإيضاح.

عنوان البحث:

وسمت الدراسة بالعنوان التالي: «**أساليب التدريس الفعالة، دراسة استنباطية من النص القرآني**».

مشكلة الدراسة:

حاولت هذه الدراسة الإجابة على السؤال الرئيس التالي: هل اعتنى القرآن الكريم ببيان أساليب تعليمية تفيد في البناء المعرفي السليم؟

أسئلة الدراسة:

يتفرع عن هذا السؤال الرئيس، الأسئلة التالية:

س1/ هل لتعلم العلم وتعليمه قيمة؟

س2/ هل أسس القرآن الكريم لضبط المسارات التعليمية؟

س3/ ما الأساليب التي يمكن وصفها بالتعليمية مما عرضه القرآن الكريم من تجارب تعليمية سابقة؟

س3/ ما الأساليب التنظيمية التي اعتنى القرآن الكريم ببيانها؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

أولا: بيان مكانة العلم اكتسابا وأداء.

ثانيا: إبراز دور القرآن الكريم في التأسيس للبناء العلمي السليم

ثالثا: عرض نماذج من الأساليب التعليمية المفيدة للناس في حياتهم.

رابعا: عرض نماذج من الأساليب التنظيمية للناس في حياتهم.

خطة الدراسة:

تناغما مع التصورات التقعيدية السابقة، جاء التصور العام للدراسة وفق الخطة التالية:

مقدمة

تمهيد: التأصيل لعناية القرآن الكريم بالتعليم وأساليبه

المطلب الأول: أساليب تعليمية

الفرع الأول: تقديم السؤال

الفرع الثاني: التثبت في المعلومة

الفرع الثالث: بذل الجهد

المطلب الثاني: أساليب تنظيمية

الفرع الأول: إلزامية التعليم

الفرع الثاني: تحديد الهدف من التعليم

خاتمة

تمهيد في التأصيل لعناية القرآن الكريم بالتعليم وأساليبه

خلق الله تعالىٰ الإنسان وميزه بالعقل، وجعله مناطا للتكليف، وقاعدة للتمييز، ومنطلقا للتعلم والتعليم.

ومنحه بذلك مجالا للتفكر والتعقل لضبط شؤون حياته، وترتيبها وفق نظام يحقق له اكتساب المعارف التي تحيي روحه، وتنشط همته، وتدفعه إلىٰ الحركة بالقرآن الكريم، والسنة النبوية؛ حتىٰ يحافظ علىٰ الأمانة التي تعهد بحملها.

هذا التحمل الذي يدفعه إلىٰ السعي الحثيث للأخذ بأسباب تحققه وتمثله بصورة الموفين بعهودهم، الصادقين مع خالقهم، الساعين لتحقيق الخلافة البشرية لهذا الكون الفسيح.

يبعث في مكامن نفسه أهمية الترتيب العلمي للمعارف والمعلومات، والتنظيم الفكري للرؤىٰ والتصورات، ولا مجال لتحقيق ذلك إلا بالعلم المنضبط من طرقه ووسائله السليمة المنظمة، وأساليبه المقررة في الشريعة الإسلامية.

ومن هنا نتبين قيمة العلم اكتسابا وأداء؛ إذ به وقعت المفاضلة بين آدم والملائكة، قال تعالىٰ: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾[البقرة: 31، 33].

بل إنه قضىٰ عليهم بالسجود بعد المفاضلة بالعلم، وفعلوا بعد ما علموا من مزيد علمه عليهم، قال جل وعلا: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: 34].

ومما يبين لنا قيمة العلم وأنه ميزان مهم في التعاطي مع الأشياء، عده ضابطا للقول، قال تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 168، 169]، فنلاحظ في هذه الآية الكريمة أن القول بغير علم منهج شيطاني، لا ينبغي

أن يتخلق به أحد، إذ الشيطان يستغل سلطانه على الناس، وإمكانيته للوسوسة لهم؛ ليأمرهم «بالأفعال السيئة، وأغلظ منها الفاحشة كالزنا ونحوه، وأغلظ من ذلك وهو القول على الله بلا علم»[1].

ومن مرتكزات قيمة العلم التي أبرزها كتاب الله تعالى أن رتب عليه الأسرار الكامنة في تطبيق العبادات، كالصيام، والذكر، والصلاة وغيرها، قال تعالى:

﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:184]، وقال سبحانه: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:239،238]، وقال عز وجل: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[البقرة:280].

وقرن بينه وبين التعقل في إفادة المعلومات واستقائها من مصادرها الأصلية، قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:43]

كما بين القرآن الكريم أن العلم محطة انتقال تميز بها الخلق بعد مجيئهم لهذا الوجود لا يعلمون شيئا، مما يبعث في أنفسهم السعي لتحصيله والظفر به؛ توظيفا منهم لوسائل التعلم الرئيسة، المتمثلة في السمع والأبصار والأفئدة، قال عز وجل: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[النحل:78]

كما أنهم يسعون لذلك ليغنموا تعلم الحكمة التي وصفت بالخير الكثير في قول الباري سبحانه: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة:269]، وهي مما يحصل بالتعلم، قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:151].

المطلب الأول: أساليب تعليمية

الفرع الأول: تقديم السؤال

الفرع الثاني: التثبت من المعلومة

(1) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، 1/ 479.

الفرع الثالث: بذل الجهد

==============

الفرع الأول: تقديم السؤال

من أساليب القرآن الكريم التعليمية أنه يقدم السؤال ويعرضه علىٰ المتلقي؛ استدعاء لذهنه، وإثارة لتفكيره، وقد يكون ذلك لتقرير حقيقة معنوية بمشهد محسوس، قال تعالىٰ مخاطبا الملائكة في شأن آدم عليه السلام: ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾[البقرة:31].

﴿ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ﴾[مريم:65]، هذه الآية تقصد بيان انتفاء المثل والشبيه عن الله تعالىٰ[1]، لكنها لم تعرض ذلك بأسلوب إخباري اعتيادي عند العرب، إنما عمدت إلىٰ أسلوب الاستفهام التقريري الذي يهدف إلىٰ التوجيه «لوجوب عبادته وحده، أي إذا صح أن لا مثل له، ولا يستحق العبادة غيره، لم يكن بدّ من التسليم لأمره، والقيام بعبادته، والاصطبار علىٰ مشاقّها»[2].

ومن أشهر التوظيفات القرآنية لأسلوب السؤال التعليمي، ما جاء في قصة الذي مر علىٰ قرية، فسأل، ﴿أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٖ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ﴾[البقرة:259]، ووصف حاله وحال من حوله بأنهم متباينون «في المصائر، والجميع في مكان واحد، معرضون لمؤثرات جوية وبيئية واحدة»[3].

وفي ذلك آية «علىٰ القدرة التي لا يعجزها شيء، والتي تتصرف مطلقة من كل قيد، وليدرك الرجل كيف يحيي هذه الله بعد موتها»[4].

وبعد بعث هذا السائل، وسعيا لتقرير قضية عقدية أصيلة في المنهج الإسلامي، قضية بدء الخلق من عدم، وإعادته بعد الفناء، جاء الجواب غير

(1) تفسير القرآن العظيم، 5/ 250.

(2) محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، 107/7.

(3) في ظلال القرآن، سيد قطب (إبراهيم حسين الشاربي)، 1/ 300.

(4) المصدر نفسه.

المباشر، المتضمن السؤال الآتي ﴿ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ﴾[البقرة:259]؛ يهدف به إلى تعليم السائل ما أشكل عليه بكيفية تضمن بقاء الأثر في تصوره المعرفي عن قضايا المعرفة المتنوعة.

كما تُؤسس هذه الآية مع غيرها من آيات الاستفهام في القرآن الكريم لمنهج تعليمي تربوي، يعتمد في أساسه على استثارة عقل المخاطَب، حتى يكون تلقيه للمعارف والعلوم عن تصور حقيقي مبني على النظر والتأمل، لا على مجرد التلقي المباشر فقط، وفي ذلك تنويع للأساليب التعليمية.

ويماثل ذلك اعتراض نبي الله إبراهيم عليه السلام على والده في عبادته للأصنام، حيث استعمل معه أسلوب الاستفهام؛ استدعاء لعقله، لعله يستثمره في الاهتداء، فقال له: ﴿ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ﴾[الأنعام:74] «المقصود أن إبراهيم -عليه السلام- وعظ أباه في عبادة الأصنام، وزجره عنها، ونهاه فلم ينته»[1]، كما حكى القرآن الكريم استفهام إبراهيم لأبيه في موطن آخر عن هذه القضية، قال تعالى على لسان إبراهيم -عليه السلام-: ﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ﴾[مريم:42]

خطاب يمثل سلامة الفطرة، وتكامل الفكرة التي أراد إبراهيم عليه السلام تعليمها لأبيه وقومه، وإفادتهم بها حتى يسلموا وينالوا النعيم المقيم يوم القيامة.

ويشتمل على بعد تربوي يفيد المربي «لا سيما الأب مع أبنائه، والمعلم مع طلابه، وذلك في طرح موضوع يشد انتباههم؛ لتتوق أنفسهم إلى استكشاف خباياه، ومعرفة مكنوناته، فتستهوي أنفسهم السؤال والنقاش؛ ليبدأ الحوار الذي تصاحبه آدابه في جوٍ يسوده الهدوء، ثم يبين لهم ذلك المربي ما أراده من هذا الموضوع، فيكون ذلك أدعى لاستيعابهم له، ورسوخه في أذهانهم، مما لو ألقاه لهم مباشرة»[2].

---

(1) تفسير القرآن العظيم، 3/ 289.

(2) أسلوب الحوار من خلال سيرة مصعب بن عمير - رضي الله عنه - وتطبيقاته التربوية، عدنان

الفرع الثاني: التثبت من المعلومة

أصَّل القرآن الكريم لهذا الأسلوب التعليمي في قول الباري سبحانه: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ﴾[الحجرات:6]، هذا الأصل يمثل المرتكز الأهم في قضية التبين من صحة نسبة المعلومة من عدمها.

كما أنه يعرض لقضية تمس كيان المجتمع المسلم الذي يهدف القرآن الكريم لتوحيد صفه وتقويته في سائر الأزمنة والأمكنة، هي قضية البهتان في حق المسلم؛ حيث جعلها معيارا وسببا لندم المتكلم بغير تثبت، قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَكۡسِبۡ خَطِيٓـَٔةً أَوۡ إِثۡمٗا ثُمَّ يَرۡمِ بِهِۦ بَرِيٓـٔٗا فَقَدِ ٱحۡتَمَلَ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء:112]، فهذا النص يتضمن عموم الحكم في حق من يُخون الناس ظلما، ويبتعد عن التثبت في المعرفة والحكم[1].

هذا الأصل العظيم يبعث في نفس المتعلم مبدأ الثقة عندما يرىٰ التزام معلمه به؛ فيضمن بذلك سلامة ما يتحصل عليه من معلومات، ونقاء ما يظفر به من معارف متنوعة، وهذا ما يمكن تصوره من قصة يوسف عليه السلام، حينما بعث إليه الملك صاحبه الذي التقاه في السجن يسأله عن تعبير الرؤيا؛ فذهب إليه واستقىٰ منه المعرفة، ورجع بالنقل الموثوق عن المصدر؛ لما علمه من صدق يوسف عليه السلام، فهو من أوَّلَ له ولصاحبه الرؤيا، وبين له أنه مما علمه ربه، وفي ذلك إقرار بما ينمي الثقة بين الأطراف المجتمعة في مكان محدد.

هذا المشهد التوثيقي هو الذي أوضحه المولىٰ عز وجل في قوله تعالىٰ: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفۡتِنَا فِي سَبۡعِ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ يَأۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ عِجَافٞ وَسَبۡعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضۡرٖ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٖ لَّعَلِّيٓ أَرۡجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [يوسف:46].

أسلوب تربوي يؤسس لمبدأ اليقين في الحكم علىٰ الأشياء، ويربي المتلقي علىٰ بذل الوسع في إثبات القضايا بأدلتها العلمية والمنطقية، بعيدا عن شبهات

بن سليمان بن مسعد الجابري، ص42.

(1) ينظر تفسير القرآن العظيم، 2/ 410.

الاحتمال التي تسقط الاستدلال، فالتربية الإسلامية لم تكتف «بتقديم المنهج، والمواد العلمية للناشئ مصفاة خالصة من كل شائبة، أو تحريف بل ربت الناشئ على الامتناع عن قبول أي شيء دون التثبت منه، وبهذا ربت عنده مناعة ضد كل تحريف أو خرافة، وربته على الأمانة العلمية، والتفكير المنطقي، فأصبح لا يقبل حقائق العلم إلا صحيحة، ولا الأخبار التاريخية إلا صادقة»[1]، ومن التزم بذلك يضمن لنفسه السلامة في التلقي والرواية.

الفرع الثالث: بذل الجهد

الإنسان بسَيره في هذه الحياة يبحث عن تكوين شخصيته العالمة بمهمات الأمور، المترفعة عن سفسافها، فيبذل لتحقيق ذلك الغرض أقصى غاية الجهد، حتى يحقق ما يصبو إليه، فلا توقفه عثرات الطريق زمن المسير، ولا تمنعه الأخطاء والأغلاط من تكرار المحاولة تلو المحاولة حتى يصل.

هذا الأسلوب التعليمي عاشه موسى عليه السلام مع الرجل الصالح في رحلته البحرية التي طلب موسى خوضها معه، حيث قال له: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾[الكهف:66]، وقَبِل بشرطه ألا يسأله عن شيء مما يعايشه، لما له من رغبة التعلم والاستزادة المعرفية، قال تعالى: ﴿ قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعْتَنِى فَلَا تَسْـَٔلْنِى عَن شَىْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾[الكهف:70]

وبالفعل دخل عمليا في مرحلة بذل الجهد، والاجتهاد في زيادة التعلم، حتى يرتفع قدرا ومكانة عند الله تعالى.

ولنا في رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة في هذا المقام، حيث كان «يلاحق الوحي فيردد ألفاظ القرآن وآياته قبل أن ينتهي الوحي مخافة أن ينسى، وكان ذلك يشق عليه، فأراد ربه أن يطمئن قلبه على الأمانة التي يحملها، ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ

(1) أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، عبد الرحمن النحلاوي، ص125.

وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه:114]»[1].

هذا الأسلوب التربوي يحيي في الإنسان المعتني به النشاط، والحيوية، والتفاعل الإيجابي، ويحميه من الفتور والخمول والكسل.

كما أن تارك هذا الأسلوب «لن يدرك أسرار الكثير من المعاني التي يتعلمها، وكيف لا، وهو لا يمارسها في الواقع العملي، كالبئر التي إذا ما تُركت ولم يستخدمها الناس أسِنت وغاض ماؤها وجفت»[2].

المطلب الثاني: أساليب تنظيمية

الفرع الأول: إلزامية التعليم

الفرع الثاني: تحديد الهدف من التعليم

==============

الفرع الأول: إلزامية التعليم

بدأ الخطاب الإلهي للنبي صلى الله عليه وسلم بفعل أمر يبين مبدأ مهما من مبادئ رسالة الإسلام، مبدأ القراءة، حيث صح أنه كان يتعبد في غار حراء «فجاءه الملك، فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطّني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة، ثم قال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق:1-5]»[3].

توجيه إلهي للتعلم الذي يترتب عليه استمرارية الدعوة إلى الله تعالى، فلا

(1) في ظلال القرآن، 1412م، 4/ 2353.

(2) التوازن التربوي وأهميته لكل مسلم، مجدي الهلالي، ص35.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، باب: وقول الله جل ذكره: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ﴾، 1/7، من حديث عائشة رضي الله عنها، رقم 3.

يُتصور أن أحدا يصيب البينة التي أراد الله لعباده بغير علم.

وهذا التعبير القرآني المتضمن الأمر بالقراءة فيه بيان قيمة تفضل الله تعالىٰ علىٰ عباده بنعمة التعليم.

كما أن ذكر الله تعالىٰ لهذا الأمر يبيّن مكانة التعلم بالقلم؛ "لما فيها من تخليد العلوم، ومصالح الدين والدنيا"[1]، وبيان لما يترتب عليه من مصلحة إقامة الدين، وصلاح العيش، فما "دونت العلوم، ولا قيدت الحِكَم، ولا ضبطت أخبار الأولين ومقالاتهم، ولا كتب الله المنزلة إلا بالكتابة، ولولا هي ما استقامت أمور الدين والدنيا"[2].

إذ "القلم كان وما يزال أوسع وأعمق أدوات التعليم أثرا في حياة الإنسان، ولم تكن هذه الحقيقة إذ ذاك بهذا الوضوح الذي نلمسه الآن ونعرفه في حياة البشرية، ولكن الله –سبحانه- كان يعلم قيمة القلم"[3].

ويظهر إيجاب التعليم من حيث أثره المترتب عليه، حيث إن الإنسان ملزم بتعلم ما افترض عليه من أحكام، وهذا يستدعي أن يبحث عن معلم يبين له ما يجب عليه اعتقاده من أصول الدين، وأداؤه من العبادات والطاعات.

وفي البعد التربوي فإن التزود «بالعلم الدائم والمستمر بالمعلومات والحقائق العلمية يعينه في دروسه وتعليمه، كما يعينه علىٰ الإجابة علىٰ أسئلة المتعلمين واستفساراتهم»[4].

الفرع الثاني: تحديد الهدف من التعليم

بذل الوسع في التعلم إن لم يصحبه هدف محدد، فقد تنعدم منه الفائدة، فيكون لغوا، ويظهر لنا ذلك من قصة موسىٰ عليه السلام وفتاه، قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ

(1) التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي، 496/2.

(2) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، 120/20.

(3) في ظلال القرآن، 6/ 3939.

(4) السؤال في القرآن الكريم وأثره في التربية والتعليم، أحمد بن عبد الفتاح ضليمي، ص286.

﴿قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبۡرَحُ حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ أَوۡ أَمۡضِيَ حُقُبٗا﴾ [الكهف:60]، هدف مقرر مهما كانت وعورة الطريق، وطول زمن الرحلة الذي يتعذر تحديد ابتدائه وانتهائه[1].

نقف على تحديد الهدف في العملية التعليمية من تدبر قول الله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنۡ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحۡنُ فِتۡنَةٞ فَلَا تَكۡفُرۡۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنۡهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَزَوۡجِهِۦۚ﴾[البقرة:102]، حيث جعلا تعليم الناس السحر مرتبطا بهدف يسعيان لتحصيله منهم، وهو الكفر بالله تعالى، وما يترتب عليه من إلحاق الضرر بالخلق.

وعندما نقف أمام قول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ صَنۡعَةَ لَبُوسٖ لَّكُمۡ لِتُحۡصِنَكُم مِّنۢ بَأۡسِكُمۡۖ﴾[الأنبياء:80] نعايش الهدف من تعليم داود عليه السلام صناعة اللبوس الذي يوفر الحماية في الحرب، ويقي الجسم من الضرر أثناء القتال[2].

ونرى هذا الأسلوب في قصة المباهلة، حيث طلب النبي صلى الله عليه وسلم من خصومه الابتهال إلى الله تعالى، كما ذكره قول الباري سبحانه: ﴿فَمَنۡ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ فَقُلۡ تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمۡ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمۡ ثُمَّ نَبۡتَهِلۡ فَنَجۡعَل لَّعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ [آل عمران:61]، فهذه الآية حددت الهدف من الدعوة إلى المباهلة بين النبي صلى الله عليه وسلم ومن جاءه من وفد نصارى نجران، بأن تكون لعنة الله على الكاذبين، فلم يطلق الدعوة جزافا دون بيان نتائجها المرجوة[3].

هذا الأسلوب له بعد تربوي يتمثل في العمل على وضع رؤية شمولية للعملية التعليمية تحقق الأثر الإيجابي في جانب الإصلاح المجتمعي بكل جزئياته ومكوناته، الفكرية والتربوية والسلوكية، فيشمل «المفاهيم والتصورات في

(1) وقفت على هذه الفكرة في الظلال بعد أن دونتها، ينظر في ظلال القرآن، 4/ 2278.

(2) ينظر: تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، 15/ 9610.

(3) ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد بن علي رضا، 265/3.

العقل، وإصلاح الإيمان في القلب، وتزكية النفس وترويضها على لزوم الصدق والإخلاص والتواضع والإيثار، ويشمل كذلك ضبط حركة المرء، والتعود على بذل الجهد في سبيل الله عز وجل؛ لتكون ثمرة هذا التغيير -في هذه المحاور- تنشئة المسلم الصالح المصلح الذي تتأسس عليه الأسرة المسلمة»[1].

خاتمة:

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1/ اعتنى القرآن الكريم بتوجيه الناس إلى التأسيس العلمي السليم.

2/ ذكر القرآن الكريم جملة من الأساليب التعليمية التي تسهم في البناء المعرفي.

3/ عرض القرآن الكريم نماذج من الأساليب التنظيمية التي تؤسس لتنظيم الحياة البشرية.

التوصية:

توصي الدراسة بزيادة البحث في القرآن الكريم في جوانب التأصيل البنائي لتنظيم الحياة البشرية في شتى المجالات المعرفية والعملية.

====================

المراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1/ أسلوب الحوار من خلال سيرة مصعب بن عمير - رضي الله عنه - وتطبيقاته التربوية، عدنان بن سليمان بن مسعد الجابري، أطروحة للماجستير في التربية الإسلامية بقسم التربية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، بإشراف: د عبد الرحمن بن رجاء الله الأحمدي، 1433/ 1434هـ.

2/ أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، عبد الرحمن النحلاوي، دار الفكر، ط/ الخامسة والعشرون، 1428هـ، 2007م.

3/ التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي، ت/ الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط/ الأولى، 1416هـ.

(1) نظرات في التربية الإيمانية، مجدي الهلالي، ص4.

4/ تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم.

5/ تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، ت/ سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط/ الثانية 1420هـ، 1999م.

6/ تفسير المنار، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

7/ التوازن التربوي وأهميته لكل مسلم، مجدي الهلالي، دار السراج، ط/ الأولى، 1430هـ، 2009م.

8/ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، ت/ أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط/ الثانية، 1384هـ، 1964م.

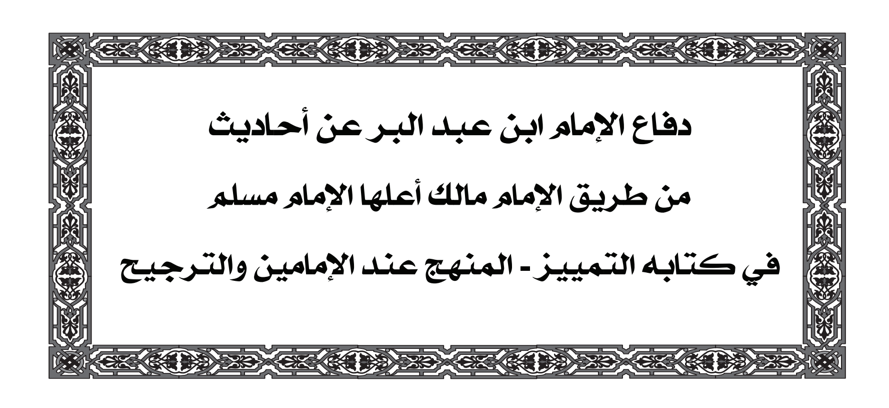
9/ السؤال في القرآن الكريم وأثره في التربية والتعليم، أحمد بن عبد الفتاح ضليمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط/ الثالثة والثلاثون، العدد 111 - 1421هـ/2001م.

10/ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت/ محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط/ الأولى، 1422هـ.

11/ في ظلال القرآن، سيد قطب (إبراهيم حسين الشاربي)، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط/ السابعة عشرة، 1412م.

12/ محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، ت/ محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ الأولى، 1418هـ.

13/ نظرات في التربية الإيمانية، مجدي الهلالي.



د. خميس عبد الله نصر الناجح
كلية العلوم الشرعية - جامعة طرابلس

الحمد لله الذي أبان الطريق، وأعد الأجرين لمن أصاب، والأجر لمن أخطأ عن غير هوىٰ متبع، وأُصلي وأسلم علىٰ مَن حكم بين المتخاصمين فعدل، وعلىٰ الصحب الأبرار، والتابعين الكرام، أما بعد:

فبعد مطالعتي لكتاب التميز للإمام مسلم وجدت توهيمه للإمام مالك في بعض الأحاديث علىٰ قواعد نقد متينة، ورأيت دفاع ابن عبد البر المستميتة وإن كان هذا الدفاع يشوبه بعض من الخلل، ولكنه داخل في جملة النقد المؤسس، فهو بعيد عن التعصب، كيف ورأي المتعصب مردود عند أهل النقد، وابن عبد البر أبعد ما يكون عن هذا بدليل أنه وهَّم الإمام مالكاً تبعاً لنقد الإمام مسلم في بعض الأحاديث؛ لذلك كله أحببت أن أجمع هذه الأحاديث في بحث أوضح فيه هذه المسألة؛ ليتضح الصواب بين الناقد، والمدافع.

فكانت من هنا بداية الفكرة التي أُسست عليها هذه المحاولة، من أجل ذلك كان لا بد من إبراز رأي الإمامين وحجة كل منهما، ثم القضاء بعد ذلك لأحد الرأيين، بحياد تام، بعيداً عن التعصب لقول دون آخر.

ومن محاسن الخلاف بين الإمامين مسلم، وابن عبد البر أن الخلاف بينهما

قائم علىٰ أسس متينة فلا تستطيع أن تقبل أو تدفع القول إلا بجهد، ولا يسوغ الركون إلىٰ نقد الإمام مسلم دون النظر في اعتراض ابن عبد البر عليه، فكل منهما أجاد فيما فعل، وأفاد بما نقل، كيف لا وقد كانا - رحمهما الله - شيخي الحديث في زمانهما، مع براعة انتقاداتهما، وإعلالهما للأحاديث، والآثار، فلم تكن الكتابة عنهما، والترجيح بين قوليهما سهلة التناول، فكان لزاماً عليّ من التزام الحيطة التي ترافق التمحيص والموازنة في النقد، أو الاعتراض، فما وافق الصواب أثْبَتُه وما بايَنَ أهمَلْتُه.

والملاحظ في كثير من أعمال ابن عبد البر سواء في جانب التصحيح والتعديل أو التضعيف والتجريح اعتماده علىٰ أئمة آخرين سواء في كتابه ((التمهيد)) أو غيره، غير أنه هنا لم أره نقل شيئاً عن أهل العلم، ولم أر له سلفاً -تسنّىٰ لي الاطلاع عليه- في دفاعه عن الإمام مالك عن هذه الأحاديث الخاصة؛ بل تفرّد بهذا مع أن أصحاب المذهب، وغيرهم لم يختلفوا علىٰ أن الوهم فيها من الإمام مالك.

وقد وافق ابن عبد البر الإمام مسلماً في نقده وتوهيم الإمام مالك في حديثين اثنين؛ ولذا رأيت عدم إدخالهما في البحث لعدم توفر الشرط، وهو اعتراض الإمام ابن عبد البر عن هذا.

وبهذا بلغت الأحاديث التي هي محل الدراسة في كتاب ((التمييز)) للإمام مسلم أربعة أحاديث، حديث منها في الأصل، وهو الكتاب المطبوع، وثلاثة منها في الملحق.

والإشكال الذي أبداه ابن عبد البر من حيث اعتراضه لا يعني أنه لا قيمة لانتقاداته علىٰ الإمام مسلم، فقط كانت الرؤية منحصرة عند ابن عبد البر في أن الإمام مالكاً أضبطُ، وأتقنُ الناس في شيوخه ومن ثمّ فهو بعيد عن الوهم، ولم يعر قواعد النقد الأخرىٰ التي مال إليها الإمام مسلم، وأسس عليها نقده.

فتتمحور الإشكالية التي يطرحها البحث ويحاول الإجابة عنها في:

ما طبيعة الخلاف بين الإمامين؟ وهل لكل إمام أصل يُرجع إليه سواء في نقده أو اعتراضه؟

وللإجابة عن هذا الإشكال يجب الإجابة عن التساؤلات الفرعية الآتية:

- ما دافع الاختلاف بين الإمامين؟
- فيمَ تمثلت اعتراضات الإمام ابن عبد البر علىٰ الإمام مسلم؟
- هل أثّر اعتراض الإمام ابن عبد البر في نقد الإمام مسلم؟

ولإزالة الإشكال، يكمن بتطبيق مقاييس دقيقة، وطريقة يمكن فيها معرفة السبب في التناقض بين ربط العلة بالإمام مالك عند الإمام مسلم، ودفاع الإمام ابن عبد البر، فالإشكال هنا ليس في إعلال الحديث إنما الإشكال في مَن تعصب به العلة، والحق هنا إما مع الإمام مسلم، أو مع الإمام ابن عبد البر، من هنا كان لزاماً عليّ أن أجد أدوات للوصول إلىٰ إجابة يحل بها هذا الإشكال، ويرفع بها هذا التناقض.

ولا تخفىٰ علىٰ الباحثين أهمية مثل هذا الموضوع؛ وذلك من جهة معرفة المنهج المتبع عند كل إمام، ومعرفة القواعد التي يتحاكم ويركن إليها، أضف إلىٰ ذلك ما يثيره الموضوع من قضايا وإشكاليات في النقد مما يجعل البحث فيه مطلباً علمياً من شأنه أن يكشف بعض القواعد، والأسس التي يبنىٰ عليها النقد، وكيفية التعامل مع الخلاف.

أما عن الأسباب الداعية إلىٰ اختيار هذا الموضوع، فهي كثيرة وحسبي أن أذكر منها الآتي:

- الرغبة في إبراز وجه الخلاف، وأدبه، وكيفيته عند القدماء، وبيان أثره التعليمي.
- محاولة لفهم بعض قواعد التأصيل عند نقد الحديث، والكلام في رواته.

- الإصرار الذي أبداه الإمام ابن عبد البر علىٰ نقد الإمام مسلم بتوهيمه للإمام مالك، وهذا الاعتراض وإن كان فيه نوع تجوز من حيث القواعد، غير أني لم أر من اعترض علىٰ ابن عبد البر وعنّفه، فقط كان العمل من النقاد، والمستدركين علىٰ دفع هذا الاعتراض بالقواعد المنضبطة، وعلموا أن لا يزيله إلا البيان فهم نظروا إلىٰ القول ولم يعتنوا كثيراً بالقائل.

وقد حاولت خلال معالجة بحثي هذا أن أستعمل المنهج النقدي، والوصفي التحليلي، والمقارن.

وقد قسّمت هذا البحث إلىٰ: مقدمة، وستة مطالب، وخاتمة:

أما المقدمة فقد بينت فيها فكرة البحث، وإشكاليته، وأهميته، ودوافع اختيار الموضوع، والمنهج المتبع فيه، وتقسيمه.

وقد جاءت المطالب الستة علىٰ النحو الآتي:

المطلب الأول- وصف كتاب ((التمييز)) وما يتعلق بالمنهج العام فيه.

المطلب الثاني- العزو والإشارة إلىٰ الأحاديث التي وهِم فيها الإمام مالك مع تحرير ألفاظها.

المطلب الثالث- أجناس العلة عند الإمام مسلم.

المطلب الرابع- العبارات المستخدمة في النقد عند الإمام مسلم.

المطلب الخامس- طرق الكشف عن العلة عند الإمام مسلم. ووجهة نظر الإمام ابن عبد البر .

المطلب السادس- دراسة الأحاديث. والترجيح بين نقد الإمام مسلم وردّ الإمام ابن عبد البر .

وأما الخاتمة فقد تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

أسأل الله أن ينفع بهذا العمل كاتبه وقارئه وجميع المسلمين.

وصلىٰ الله علىٰ نبينا محمد، وعلىٰ آله، وصحبه، والتابعين.

================

المطلب الأول- وصف كتاب ((التمييز)) وما يتعلق بالمنهج العام فيه:

من المعلوم بداية أن كتاب ((التمييز)) للإمام مسلم لم يصل إلينا كاملاً، وهذا المطبوع الذي بين أيدينا هو مختصر من كتاب ((التمييز))؛ بدليل النقول التي تعزىٰ للكتاب وليست فيه، ومن الأدلة علىٰ اختصاره أنه حذف كثيراً من أسانيد الروايات التي يسوقها الإمام مسلم؛ بل كثيراً ما كان يحذف المتن، وأحياناً يحذف الرواية بكاملها، وربما حذف كلام الإمام مسلم، وأحيانا يذكر أنه حذف ذلك، ومن أدلة ذلك أيضاً أن المختصر يقول: ((فذكر الحديث))، وقوله: ((وبهذا الحديث)). فيه دلالة أيضاً علىٰ الحذف[1].

وقد ذُكِر أنَّ ابن عبد البر اختصر كتاب ((التمييز))[2]، ولكن لا يُجزم بهذا؛ بل قد يكون الاختصار من الراوي.

وهذا المختصر – المطبوع - فيه خمسة وعشرون حديثاً، ووجد في بعض الكتب المتفرقة نقولاً من أئمة قد نقلوا عدة نقولات ونسبوها لكتاب ((التمييز)) منها ما هو موجود في الكتاب المطبوع المختصر، ومنها ما لا يوجد فيه[3].

(1) ينظر: التمييز (ص:61) و(ص: 120) و (ص:154) و (ص:163) و (ص:171).

(2) وقد ذكر ذلك محقق: كتاب الكافي في فقه أهل المدينة المالكي (83/1).

(3) وممن نقل عنه: البيهقي في: السنن الكبرىٰ (284/1)(120/8)، وابن عبد البر في: التمهيد (366/1)، وفي: جامع بيان العلم وفضله (243/2)، والمنذري في: الترغيب والترهيب (379/2)، وابن القطان الفاسي في: بيان الوهم والإيهام (416/2)، وابن الصلاح في: صيانة صحيح مسلم (ص:59)، وفي: علوم الحديث (ص:81)، وابن القيم في: تهذيب السنن (101/1)، ومغلطاي في: شرح سنن ابن ماجه (632/2)، والعراقي في: طرح التثريب (354/2)، والهيثمي في: مجمع الزوائد (132/2)، والزيلعي في: نصب الراية (14/3)، وابن رجب في: جامع العلوم والحكم (ص:314)، وابن حجر في: هدي الساري (ص:482)،=

وقصَدَ مسلم من كتابه هذا تمييز الخطأ من الصواب مِن قِبَل الرواة فقال: «وَسَأَلت أَن أذكر لَك فِي كتابي رِوَايَة أَحَادِيث مِمَّا وهم قوم فِي رِوَايَتهَا، فَصَارَت تِلْكَ الاحاديث عِنْد أهل الْعلم فِي عداد الْغَلَط، وَالْخَطَأ بِبَيَان شاف أبينها لَك حَتَّى يَتَّضِح لَك، ولغيرك مِمَّن سَبيله طلب الصَّوَاب سَبِيلك غلط من غلط، وصواب من أصَاب مِنْهُم فِيهَا»[1].

وقال في موضع آخر: «وَسَنذكر الْآن - إن شَاءَ الله - الأحاديث المنقولة الموسومة عِنْد أهل الْعلم بالأغاليط فِيهَا، فِي أسانيدها، ومتونها حَدِيثاً حَدِيثاً، ونخبر فِيهَا بالعلل الَّتِي من أجلهَا صَارَت أَخْبَار أغاليط بشرح وُجُوهنَا بِهِ، وأشباهها»[2].

واستبان من هذا النقل أن كتاب ((التمييز)) من كتب العلل.

وقدّم الإمام مسلم بمقدمة في كتابه ذكر فيها مراتب الرواة في الحفظ والإتقان، ثم ذكر الطريقة التي بها يعرف خطأ المخطئ، وصواب المصيب في الحديث، وقد بوب باباً في هذا (ما جاء في التوقي في حمل الحديث وأدائه والتحفظ من الزيادة فيه والنقصان) ذكر تحته جملة من الأقوال لأهل العلم في درجات الحفاظ، وإتقان السلف لأحاديث رسول الله ﷺ دون زيادة أو نقصان.

ولم يرتب الإمام مسلم كتابه ((التمييز)) لا على الأبواب ولا على المسانيد؛ بل ينقل الأحاديث ويصفها بالوهم أو الخطأ؛ وطريقته في الإعلال أنه يذكر الرواية المعلة والتي يصحبها الوهم والغلط، ويلحق ذلك بمكان الوهم فيها، وقد يذكر الواهم– في كثير من عمله– وأحياناً لا يفعل ذلك، مع ذكره دليل الوهم المصاحب للرواية إجمالاً، ويؤخر الروايات التي خالفت هذه الرواية المعلة، وقد خالف هذا المنهج في حديث واحد فقدّم الرواية الصحيحة ثم أتبعها بالرواية

= والسخاوي في: فتح المغيث (465/3)، والزرقاني في: شرح الموطأ (217/2)، وغيرهم.

(1) التمييز (ص:46).

(2) المصدر نفسه (ص:63).

المعلة[1].

أما عن راوي كتاب ((التمييز)) فهو مكي بن عبدان، قال الذهبي: « مَكِّيُّ بنُ عَبْدَانَ بنِ مُحَمَّدِ بنِ بَكْرِ بنِ مُسْلِمٍ التَّمِيْمِيُّ، المُحَدِّثُ، الثِّقَةُ، المُتْقِن، أَبُوحَاتِم التَّمِيْمِيّ النَّيْسَابُوْرِيُّ. سَمِعَ من: مُسْلِم صَاحِب ((الصَّحِيْح)) وَجَمَاعَةٍ... ثِقَةٌ مَأْمُوْنٌ مقدَّم عَلَى أَقرَانه مِنَ المَشَايِخ.

مَاتَ: فِي جُمَادَىٰ الآخِرَة سَنَةَ خَمْسٍ وَعِشْرِيْنَ وَثَلاَثِ مائَةٍ، وَعَاش بِضْعاً وَثَمَانِيْنَ سَنَةً »[2].

المطلب الثاني-العزو والإشارة إلى الأحاديث التي وهِم فيها الإمام مالك مع تحرير ألفاظها:

ذُكرت الأحاديث الأربعة التي هي محل الدراسة في كتاب ((التمييز)) للإمام مسلم، واحد منها في الأصل، وثلاثة منها في الملحق أي ليس في المختصر إنما في بعض كتب الشروح، أو العلل والأفراد علىٰ ما سيأتي عزو ذلك قريباً.

أما الحديث الذي جاء في الأصل فهو الحديث الخامس والعشرون، وهو آخر حديث ذُكر في الأصل.

ومن الإشارات قول ابن رجب وهو يتكلم علىٰ أصحاب الزهري: « وأما مالك فذكر له مسلم في كتاب ((التمييز)) عن الزهري ثلاثة أوهام»[3].

اثنان – أحدهما في الأصل الحديث الرابع والعشرين، والآخر في الملحق الحديث الرابع- منهما ليس علىٰ الشرط لموافقة الإمام ابن عبد البر لنقد الإمام مسلم، وأما الحديث الثالث فهو في الملحق وهو الحديث الخامس، وهذا الذي اعترض فيه ابن عبد البر علىٰ الإمام مسلم، وأنت ترىٰ أن ابن رجب قيّد روايات مالك الثلاث بالزّهري فحسب، وإلا فهناك روايات أخر عنه ليس من طريق

(1) حديث (رقم: 16).

(2) سير أعلام النبلاء (70/15). وينظر: تاريخ بغداد (148/15).

(3) شرح علل الترمذي (671/2).

الزهري.

وذُكر الحديثان الآخران في الملحق، وهما الحديث الأول، والحديث الثالث.

وفيما يأتي العزو وتحرير اللفظ:

الحديث الأول: «سمعت مُسْلِماً يقول: «ذكر حديث وَهمَ مالك بن أنس في إسناده: حَدَّثَنا مسلم، حَدَّثَنا قتيبة، حَدَّثَنا مالك، عن هشام، عن أبيه، أنه سمع عبدالله بن عامر بن ربيعة[1] يقول: «صَلَّيْنَا وَرَاءَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ الصُّبْحَ، فَقَرَأَ سُورَةَ يُوسُفَ، وَسُورَةَ الْحَجِّ، قِرَاءَةً بَطِيئَةً، فَقُلْتُ: إِذًا، وَاللَّهِ كَانَ يَقُومُ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ، قَالَ: أَجَلْ». سمعت مُسْلِماً يقول: فخالف أصحاب هشام -هلم جرا- مالكاً في هذا الإسناد في هذا الحديث:

أبو أسامة[2]، عن هشام، قال: أخبرني عبدالله بن عامر بن ربيعة، قال: «صَلَّيْتُ خَلْفَ عُمَرَ، فَقَرَأَ سُورَةَ الْحَجِّ، وَسُورَةَ يُوسُفَ، قِرَاءَةً بَطِيئَةً»، وكيع[3]، عن هشام، أخبرني عبد الله بن عامر، وحاتم[4]، عن هشام، عن عبد الله بن عامر، قال: «صَلَّىٰ بِنَا عُمَر».

سمعت مُسْلِماً يقول: فهؤلاء عِدّة من أصحاب هشام كلهم قد أجمعوا في هذا الإسناد علىٰ خلاف مالك، والصواب ما قالوا دون ما قال مالك يتلوه مالك بإسناده»[5].

(1) عَبْدُ اللهِ بنُ عَامِرِ بنِ رَبِيْعَةَ أَبُو مُحَمَّدٍ العَنْزِيُّ، ولد علىٰ عهد النبي ﷺ، ثقة. ينظر: الجرح والتعديل (122/5).

(2) حَمَّادُ بنُ أُسَامَةَ بنِ زَيْدٍ الكُوْفِيُّ، ثقة ثبت ربما دلس، وكان بأخرة يحدث من كتب غيره. ينظر: تقريب التهذيب (ص:200)، ونِسْبةُ حماد إلىٰ التدليس فيه نظر، فقد حمل عنه الأئمة واحتجوا به مطلقاً، ووثّقوه وثبتوه، ولم يذكره أحدٌ منهم بشيء من التدليس. ينظر: النكت الجياد (285/1).

(3) وَكِيْعُ بنُ الجَرَّاحِ بنِ مَلِيْحِ الرُّؤَاسِيُّ، ثقة حافظ عابد. ينظر: الجرح والتعديل (219/1).

(4) حَاتِمُ بنُ إِسْمَاعِيْلَ الكُوْفِيُّ ثُمَّ المَدَنِيُّ، وثقه جماعة، صدوق يهم صحيح الكتاب. ينظر: تقريب التهذيب (ص: 144)

(5) التمييز (ص:176، 177).

التخريج وتحرير ألفاظ الحديث:

جاء الحديث بروايات فيها تقديم وتأخير في بعضها، أو بزيادة ألفاظ:

ففي رواية: يحيىٰ بن يحيىٰ: «صَلَّيْنَا وَرَاءَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ الصُّبْحَ، فَقَرَأَ فِيهَا بِسُورَةِ يُوسُفَ، وَسُورَةِ الْحَجِّ، قِرَاءَةً بَطِيئَةً، فَقُلْتُ: وَاللَّهِ، إِذًا، لَقَدْ كَانَ يَقُومُ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ، قَالَ: أَجَلْ».

أخرجه: مالك في: الموطأ[1].

وفي رواية أبي مصعب الزهري[2]: «صَلَّيْنَا وَرَاءَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه الصُّبْحَ، فَقَرَأَ فِيهَا بِسُورَةِ يُوسُفَ، وَسُورَةِ الْحَجِّ، قِرَاءَةً بَطِيئَةً، قال هشام: فَقُلْتُ: وَاللَّهِ، إِذًا، لَقَدْ كَانَ يَقُومُ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ، قَالَ: أَجَلْ».

ورواه ابن وهب عن مالك – بنفس رواية يحيىٰ- أخرجه: الطحاوي في: شرح معاني الآثار[3]

ورواه ابن بكير[4] عن مالك – بنفس رواية أبي مصعب - أخرجه: البيهقي في: السنن الكبرىٰ[5]

ورواه الشافعي عن مالك – بنفس رواية يحيىٰ إلا أنه قال: «فَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَقَدْ كَانَ إِذًا» -. أخرجه: البيهقي في: معرفة السنن والآثار[6].

وخالف: عبد الرحمن بن مهدي[7] فرواه عن: مالك، عن هشام بن عروة

(1) كتاب: الصلاة، باب: القراءة في الصبح (133/1)،(رقم:219).

(2) كتاب: وقوت الصلاة، باب: ما جاء في قراءة الصبح (85/1)، (رقم:221).

(3) (180/1)، (رقم:1077).

(4) يَحْيَىٰ بنُ عَبْدِ اللهِ بنِ بُكَيْرٍ المَخْزُوْمِيُّ، أبو زكريا المصري ثقة في الليث، وتكلموا في سماعه من مالك. ينظر: الجرح والتعديل (165/9)، وتقريب التهذيب (ص:894).

(5) كتاب: الصلاة، باب: قدر القراءة في صلاة الصبح (545/2)،(رقم:4017).

(6) كتاب: الصلاة، باب: صلاة الصبح (332/3)،(رقم:4808).

(7) عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنُ مَهْدِيّ العَنْبَرِيُّ، ثقة ثبت حافظ عارف بالرجال والحديث، قال ابن المديني: ما رأيت أعلم منه. ينظر: التاريخ الكبير (354/5)، وتقريب التهذيب (ص:493).

أنه سمع عبد الله بن عامر يقول: «صَلَّيْنَا وَرَاءَ عُمَرَ». أخرجه: أحمد في: العلل ومعرفة الرجال – برواية عبد الله[1] –.

متابعة لمالك على زيادة (أبيه): وتابع مالكاً سفيان الثوري من طرق: مؤمل بن إسماعيل: أخرجه: أحمد في: العلل ومعرفة الرجال – برواية عبدالله[2] –، وذكره: الدارقطني في: العلل[3].

ومؤمل ضعيف، قال أحمد: «مؤمل كان يخطئ»[4]، وقال البخاري: «منكر الحديث»[5]، وهذا اللفظ يطلقه البخاري على من لا تحل الرواية عنه، وقال أبو حاتم: «صدوق شديد في السنة، كثير الخطأ»[6]، وَقَال ابن سعد: «ثقة كثير الغلط»[7]، وَقال أَبُو زُرْعَة: «فِي حديثه خطأ كثير»[8]، وَقَال الساجي[9]: «صدوق كثير الخطأ وله أوهام يطول ذكرها»[10]، ووَثَّقَهُ: ابنُ مَعِيْنٍ[11]، وَأَثنى عليه أَبُو دَاوُدَ، وَعَظَّمَهُ، وَرَفَعَ مِنْ شَأْنِهِ، ثُمَّ قَالَ: «إِلاَّ أَنَّهُ يَهِمُ فِي الشَّيْءِ»[12]، وَقَال الدَّارَقُطْنِيُّ: «صدوق كثير الخطأ»[13]، وقال ابن حجر: «صدوق سيئ الحفظ»[14].

(1) (578/2)، (رقم:3737).
(2) (578/2)، (رقم:3735).
(3) (168/2)، (رقم:194).
(4) العلل ومعرفة الرجال رواية: المروذي (ص:48).
(5) ميزان الاعتدال (571/6).
(6) الجرح والتعديل (374/8).
(7) الطبقات الكبرى (501/5).
(8) ميزان الاعتدال (228/4).
(9) زَكَرِيَّا بنُ يَحْيَى بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، ثقة فقيه. ينظر: الجرح والتعديل (601/3).
(10) تهذيب التهذيب (381/10).
(11) رواية: الدوري (60/3).
(12) سؤالات الآجري (ص:221).
(13) سؤالات الحاكم للدارقطني (ص:184).
(14) تقريب التهذيب (ص:833).

ولخص القول فيه محمد المروزي[1] وقال: «المؤمل إذا انفرد بحديث وجب أن يُتَوَقَّف وَيُتَثَبَّتَ فيه؛ لأنه كان سيئ الحفظ كثير الغلط»[2]، فحدّه أن لا يحتج به إلا فيما تُوبعَ فيه.

وعبد الله بن الوليد العدني: أخرجه: أحمد في: العلل وعرفة الرجال – برواية عبد الله[3] –.

وعبدالله العدني ثقة، غير أنه تُكُلِّمَ فيه قال الإمام أحمد: «قد سمع من سفيان ... ولكن لم يكن صاحبَ حديث ... وكان ربما أخطأ في الأسماء»[4]، وقال أبو حاتم: «لا يحتج به»[5]، وقال أبو زرعة: «صدوق»[6]، ووثقه الدارقطني[7]، وقال ابن حجر: «صدوق ربما أخطأ»[8] واستشهد بِهِ الْبُخَارِيّ في الصّحيح.

فقد يكون أن هذا الحديث مما أخطأ فيه العدني بعد هذا النقد في حقه.

ولا يبعد أنه وقع تصحيف في كتاب ((العلل ومعرفة الرجال)) لأحمد، وأن (عن) مصحفة عن (بن) فإن صورته في العلل لأحمد هكذا: «العدني عن الثوري في حديث هشام، عن عروة، عن عبد الله بن عامر»، ومما يؤيد هذا أن عادتهم إذا ذكروا لهشام رواية عن أبيه يقولون هشام بن عروة عن أبيه، لا هشام عن عروة، وهكذا فعل الإمام أحمد في رواية مؤمل.

ويونس بن أبي يعفور: أخرجه: الطحاوي في: شرح معاني الآثار[9].

(1) مُحَمَّدُ بنُ نَصْرِ المَرْوَزِيُّ أَبُو عَبْدِ اللهِ، لم يخرج له أحد من الكتب الستة. ينظر: تقريب التهذيب (ص:757).

(2) تهذيب التهذيب (381/10).

(3) (578/2)،(رقم:3736).

(4) تهذيب الكمال (272/16).

(5) الجرح والتعديل (188/5).

(6) المصدر نفسه.

(7) سؤالات الحاكم للدارقطني (ص:155).

(8) تقريب التهذيب (ص:453).

(9) (180/1)،(رقم:1081).

ولفظه: «قَرَأَ فِي الصُّبْحِ بِسُورَةِ الْكَهْفِ، وَسُورَةِ يُوسُفَ».

ويونس: ضعَّفه ابن معين، وأحمد، والنسائي، والعقيلي، وقال أبو حاتم، وأبو زرعة: «صدوق»[1] وذكره ابن عدي في كتابه[2]، وقال: «وَهو عندي ممن يُكْتَبُ حديثُه»، وذكره ابن حِبَّان في كتابه ((الثِّقَات))[3]؛ لكنه أعاده في كتابه ((المجروحين))[4]، وَقَال: «منكر الحديث، يروي عَن أبيه وعن الثقات ما لا يشبه حديث الأثبات، لا يجوز الاحتجاج به عندي بما انفرد من الأخبار»، ووثقه الدارقطني، وقال ابن حجر: «صدوق يخطيء كثيراً»[5]. وقد خرّج له الإمام مسلم.

ثلاثتهم عن: سفيان الثوري، عن هشام، عن أبيه، عن عبد الله بن عامر.

وبعد أن تبيّن ضعف مؤمل، ويونس، وكلام الأئمة في عبد الله العدني تبيّن أن هذه المتابعات لا تصح؛ خاصة وأن أهل النقد قد جزموا بأن الإمام مالكاً قد تفرد بهذه الزيادة – علىٰ ما سيأتي بيانه في المطلب الأخير –.

وقد جزم الدارقطني أن الثوري قد رواه من طريق مؤمل عنه كرواية الإمام مالك[6].

وتابعه كذلك: معمر بن راشد: أخرجه: عبد الرزاق في: مصنفه[7] ولفظه: «مَا حَفِظْتُ سُورَةَ يُوسُفَ، وَسُورَةَ الْحَجِّ إِلَّا مِنْ عُمَرَ مِنْ كَثْرَةِ مَا كَانَ يَقْرَؤُهُمَا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ، فَقَالَ: كَانَ يَقْرَؤُهُمَا قِرَاءَةً بَطِيئَةً».

ومعمر ثقة ثبت حافظ؛ لكن روايته عن هشام متكلَّم فيها، قال البخاري: «ما

---

(1) الجرح والتعديل (247/9).
(2) (الكامل في ضعفاء الرجال (521/8).
(3) (651/7).
(4) (139/3).
(5) تقريب التهذيب (ص:931).
(6) ينظر: العلل (168/2). وقد علمت حال هذه الطريق.
(7) كتاب: الصلاة، باب: الْقِرَاءَةِ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ (114/2)، (رقم:2715).

أعجب حديث معمر عن غير الزهري؛ فإنه لا يكاد يوجد فيه حديث صحيح»[1]، وقال ابن حجر: «ثقة ثبت فاضل إلا أن في روايته عن ثابت، والأعمش، وهشام ابن عروة شيئاً»[2].

وتابعه كذلك: يحيىٰ بن سعيد الأموي: ذكره: الدارقطني في: العلل[3].

سُئل عنه الإمام أحمد فقال: «هو صدوق، إلا أنه حدّث بشيء ليس له أصل»، وقال مرة: «لم تكن له حركة في الحديث»، وقال الأثرم: «سمعت أبا عبد الله ذكر يحيىٰ بن سعيد الأموي فقال: لي ما كنت أظن عنده هذا الحديث الكثير، فإذا هم يزعمون أن عنده عن الأعمش حديثاً كثيراً، وعن غيره، وقد كتبنا عنه، وكان له أخ له قدر وعلم، يقال له: عبدالله بن سعيد، ولم يثبت أمر يحيىٰ في الحديث، كأنه يقول: كان يصدق، وليس بصاحب حديث»[4].

وذكره العقيلي في كتابه[5]، وتعقبه ابن حجر: «ذكره العقيلي بلا حجة»[6]، وقال ابن حجر: أن البخاري أخرج له أحاديث منها ما توبع عليها عند البخاري، ومنها ما توبع عليها عند مسلم، وقال: «صدوق يغرب»[7].

فاتضح أن هذه المتابعات لا يصح منها شيء، وقول الإمام مسلم – بعد أن ذكر رواية: أبي أسامة، ووكيع، وحاتم - «فهؤلاء عدة من أصحاب هشام كلهم ...»:

(1) شعب الإيمان (208/4).
(2) تقريب التهذيب (ص:809).
(3) (167/2).
(4) تاريخ بغداد (199/16). وينظر: مسائل أحمد رواية: ابن هانئ (ص:496)، ورواية: المروذي (ص:95).
(5) الضعفاء الكبير (403/4).
(6) هدي الساري (ص:597).
(7) تقريب التهذيب (ص:891)، وينظر: هدي الساري (ص:579).

رواية: أبي أسامة: ذكرها: البيهقي في: معرفة السنن والآثار[1].

ورواية وكيع: أخرجها: أحمد في: العلل ومعرفة الرجال[2]، وابن أبي شيبة في: مصنفه[3]، والبيهقي في: معرفة السنن والآثار[4]. ولفظه عند ابن أبي شيبة: «يَقْرَأُ فِي الْفَجْرِ بِسُورَةِ يُوسُفَ قِرَاءَةً بَطِيئَةً».

ورواية: حاتم: أخرجها: البيهقي في: معرفة السنن والآثار[5]، وذكرها: الدارقطني في: العلل[6]، وقد تابع هؤلاء الثلاثة: يحيىٰ القطان[7]: عند أحمد في: العلل ومعرفة الرجال[8]، وذكره: الدارقطني في: العلل[9].

وأبو معاوية[10]: عند أحمد في: العلل ومعرفة الرجال[11]، وذكره: الدارقطني في:العلل[12].

وابن نمير[13]: عند أحمد في: العلل ومعرفة الرجال[14]، وذكره: الدارقطني في:

(1) دون ذكر الرواية إنما عطفها علىٰ رواية الشافعي عن مالك قبلها (332/3)،(رقم:4809).
(2) (579/2)،(رقم:3740).
(3) كتاب: الصلوات ، باب: مَا يُقْرَأُ فِي صَلاَةِ الْفَجْرِ (310/1)،(رقم:3548).
(4) (332/3)،(رقم:4809). دون ذكر الرواية إنما عطفها علىٰ رواية الشافعي عن مالك قبلها.
(5) (332/3)،(رقم:4809). دون ذكر الرواية إنما عطفها علىٰ رواية الشافعي عن مالك قبلها.
(6) (168/2).
(7) يَحْيَىٰ بنُ سَعِيْدِ بنِ فَرُّوْخٍ القَطَّانُ أَبُو سَعِيْدٍ، ثقة متقن حافظ إمام قدوة. ينظر: تهذيب الكمال (329/31).
(8) (578/2)،(رقم:3739).
(9) (168/2).
(10) مُحَمَّدُ بنُ خَازِمٍ الكُوْفِيُّ الضَّرِيْرُ، ثقة أحفظ الناس لحديث الأعمش، وقد يهم فى حديث غيره، ينظر: تهذيب التهذيب (137/9).
(11) (579/2)، (رقم:3741).
(12) (168/2).
(13) عَبْدُ اللهِ بنُ نُمَيْرٍ أَبُو هِشَامٍ الهَمْدَانِيُّ، ثقة حجة. ينظر: الجرح والتعديل (186/5).
(14) (579/2)،(رقم:3742).

العلل[1].

وعبد الله بن إدريس[2]: عند أحمد في: العلل ومعرفة الرجال[3] وذكره: الدارقطني في: العلل[4].

وابن عيينة، وابن أبي حازم[5]، وابن مُسهر[6]: ذكرهم: الدارقطني في: العلل[7].

وابن المبارك، والثوري، والدراوردي[8]، ووهيب بن خالد[9]: ذكرهم: الدارقطني في: الأحاديث التي خولف فيها مالك[10].

وقد صرّح أبو أسامة ووكيع، ويحيىٰ بن سعيد، وأبو معاوية، وابن نمير بتحديث عبد الله بن عامر لهشام بن عروة. وقال حاتم بن إسماعيل، ووهيب، عن هشام سمعت عبدالله بن عامر[11].

الحديث الثاني –: « روىٰ مالك في الموطأ: عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن

(1) (168/2).

(2) عَبْدُ اللهِ بنُ إِدْرِيْسَ بنِ يَزِيْدَ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الأَوْدِيُّ، ثقة فقيه عابد. ينظر: تقريب التهذيب (ص: 396).

(3) (578/2)،(رقم:3738).

(4) (168/2).

(5) عَبْدُ العَزِيْزِ بنُ أَبِي حَازِمٍ أَبُو تَمَّامٍ المَدَنِيُّ، وثقه ابن معين، وقال أحمد: لم يكن يعرف بطلب الحديث. ينظر: الجرح والتعديل (382/5).

(6) عَلِيُّ بنُ مُسْهِرٍ أَبُو الحَسَنِ القُرَشِيُّ، ثقة له غرائب بعد أن أضرّ. ينظر: تقريب التهذيب (ص: 584).

(7) (168/2).

(8) عَبْدُ العَزِيْزِ بنُ مُحَمَّدِ بنِ عُبَيْدٍ، صدوق كان يحدث من كتب غيره فيخطئ. ينظر: الجرح والتعديل (395/5).

(9) وُهَيْبُ بنُ خَالِدِ بنِ عَجْلَانَ أَبُو بَكْرٍ. ثقة ثبت لكنه تغير قليلًا بأخرة. ينظر: تقريب التهذيب (ص:883).

(10) (ص:77)،(رقم:25).

(11) ينظر: الأحاديث التي خولف فيها مالك (ص:78).

رجل من المهاجرين لم ير به بأساً أنه سأل عَبْد الله بن عمرو بن العاص: «أَأُصَلِّي فِي عَطَنِ الإِبِلِ؟ فَقَالَ عَبْدُاللهِ: لاَ، وَلَكِنْ صَلِّ فِي مُرَاحِ الْغَنَمِ».

قال ابن رجب: «ورواه عبدة ووكيع، عن هشام: حدثني رجل من المهاجرين - فذكره، ولم يذكر في الإسناد: عروة. قال مسلم في كتاب (التمييز)[1]: وهو الصواب»[2].

التخريج وتحرير ألفاظ الحديث:

أخرجه: مالك في: الموطأ[3]، — من رواية يحيى بن يحيى-.

وفي رواية أبي مصعب الزهري[4]: ((أُصَلِّي فِي عَطَنِ الإِبِلِ؟)).

قول الإمام مسلم: ((ورواه عبدة[5]، ووكيع، عن هشام: حدثني رجل من المهاجرين)):

ورواية: عَبْدَة، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي رَجُلٌ ((سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عمرو، عَنِ الصَّلَاةِ فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ، قَالَ: فَنَهَاهُ، وَقَالَ: صَلِّ فِي مُرَاحِ الْغَنَمِ))، أخرجها: ابن المنذر في: الأوسط[6]، وابن أبي شيبة في: المصنف[7]: عَبْدَة، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي رَجُلٌ: ((سَأَلَ عَبْدَاللَّهِ بْنَ عُمَرَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ، قَالَ: فَنَهَاهُ، وَقَالَ: صَلِّ فِي مُرَاحِ الْغَنَمِ)). فجاءت هذه الرواية عن ابن عمر لا عن ابن عمرو.

وهي —رواية سويد الحدثاني[8]—: بلفظ: ((عن هشام بن عروة بن الزبير، عن

(1) التمييز (ص:181).
(2) فتح الباري (222/3).
(3) كتاب: السهو ، باب: الْعَمَلُ فِي جَامِعِ الصَّلَاةِ (236/2)،(رقم:586).
(4) كتاب: الجمعة، باب: الْعَمَلُ فِي جَامِعِ الصَّلَاةِ (563/2)،(رقم:563).
(5) عَبْدَةُ بنُ سُلَيْمَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ الكِلَابِيُّ، ثقة ثبت. ينظر: الجرح والتعديل (89/6).
(6) (313/2)،(رقم:770).
(7) كتاب: الصلوات، باب: الصلاة في أعطان الإبل (338/1)،(رقم:3884).
(8) في: كتاب: الصلاة، باب: من جاء والإمام راكعٌ (157/1)،(رقم:182).

أبيه، عن رجلٍ من المهاجرين أنه سأل عبدالله بن عمر فقال: ((أُصَلِي فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ!)). قال عبدالله: لا! ولكِن فِي مُرَاحِ الْغَنَمِ)).

ورواية: وكيع أخرجها: ابن أبي شيبة في: المصنف[1]، بلفظ: ((صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ، وَلَا تُصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ)).

ولرواية –عبدة، ووكيع – متابعة:

- حماد بن سلمة[2]: ذكره: الدارقطني في: الأحاديث التي خولف فيها مالك[3].
- وشعيب بن إسحاق[4]: ذكره: الدارقطني في: الأحاديث التي خولف فيها مالك[5].

وقال الدارقطني: ((وَرَوَاهُ مَالِكٌ فِي الْجَامِعِ عَلَى الصَّوَابِ)). الأحاديث التي خولف فيها مالك[6].

ورواه: يونس بن بُكَير، عن هشام بن عُروة، عن أبيه، عن عبدالله بن عَمرو بن العاص؛ أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: ((لاَ تُصَلُّوا في أَعْطَانِ الإِبِلِ، وصَلُّوا في مُرَاحِ الغَنَمِ)).

أخرجه: الطبراني في: المعجم الكبير[7]، وفي: المعجم الأوسط[8].

وقال في: المعجم الأوسط: ((لَمْ يَرْوِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ إِلَّا

(1) كتاب: الصلوات، باب: الصلاة في أعطان الإبل (339/1)،(رقم:3894).

(2) حَمَّادُ بنُ سَلَمَةَ بنِ دِيْنَارٍ البَصْرِيُّ، ثقة أثبت الناس في ثابت، وتغيّر حفظه بأخرة. ينظر: تقريب التهذيب(ص:201)

(3) (ص:84)،(رقم:29).

(4) شُعَيْبُ بنُ إِسْحَاقَ بنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ، ثقة رمي بالإرجاء، ينظر: الجرح والتعديل (341/4).

(5) (ص:84)،(رقم:29).

(6) (ص:84).

(7) (402/13)،(رقم:14236).

(8) (360/5)،(رقم:5553).

يُونُس بْنُ بُكَيْرٍ)).

فخالف يونس بن بكير الجميع من جهتين:

في إسقاط الرجل من السند، وفي رفع الحديث.

وأخرجه: ابن عدي في: الكامل في ضعفاء الرجال[1]. كرواية الطبراني من حيث الرفع. بلفظ: ((صَلُّوا فِي مَرَاحِ الْغَنَمِ، ولاَ تُصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الإِبِلِ)).

وجاء فيه عن: عَبداللَّهِ بن عُمَر، لا عن عَبد اللَّهِ بن عمَرو.

قَالَ ابن عدي – بعد تخريجه -: ((وَلِيُونُس بْنِ بُكَير غَير ما ذكرت من الغرائب وغيره، وقد وثّقه الأئمة مثل ابن مَعِين، وابن نُمَير وغيرهما))، وقال ابن عبد البر: ((ويونس بن بُكَيْر ليس ممن يحتج به، عن هشام بن عروة فيما خالفه فيه مالك؛ لأنه ليس ممن يقاس بمالك، وليس بالحافظ عندهم، والصحيح في إسناد هشام ما قاله مالك))[2]، وقال ابن معين: ((صدوق))، وفي رواية: «ثقة، إلا أنّه مُرجئ»[3]، وقال ابن المديني: ((قد كتبت عنه، ولست أحدّث عنه))[4] وقال أبو داود: ((ليس هو عندي بحجة))[5]، وقال أبو حاتم: ((محله الصدق))[6]، وقال النَّسَائيّ: ((لَيْسَ بالقويّ))، وفي رواية: ((ضعيف))[7]، وقال العِجْلي: ((ضعيف الحديث))[8]، وقال ابن حجر: ((صدوق يخطئ))[9]، وقد استشهد الْبُخَارِيّ، ومسلم بِهِ[10].

---

(1) (523/8).

(2) التمهيد (333/22).

(3) رواية الدوري (521/3)، وينظر: الجرح والتعديل (236/9).

(4) ميزان الاعتدال (312/7).

(5) سؤالات الآجري لأبي داود (ص:46).

(6) الجرح والتعديل (236/9).

(7) تهذيب الكمال (497/32).

(8) معرفة الثقات (377/2).

(9) تقريب التهذيب (ص:929).

(10) ينظر: ميزان الاعتدال (478/4).

الحديث الثالث– : ((وروىٰ مالك في الموطأ: عن هلال بن أسامة[1]، عن عطاء بن يسار[2]، عن عمر بن الحكم[3] قلت: ((يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ لِي جَارِيَةً كَانَتْ تَرْعَىٰ الْغَنَم)). وساق الحديث.

قال الداني: ((قال مسلم في ((التمييز))[4] ومعاوية بن الحكم مشهور برواية هذا الحديث في قصة الجارية، والكهان، والطيرة قال: لا نعلم أحداً سماه عمر إلا مالكاً حتىٰ وهم فيه))[5].

التخريج وتحرير ألفاظ الحديث:

حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِلاَلِ بنِ أُسَامَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْحَكَمِ:

أخرجه: مالك في: الموطأ[6] – رواية يحيىٰ بن يحيىٰ –. بلفظ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقُلْتُ: ((يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ جَارِيَةً لِي كَانَتْ تَرْعَىٰ غَنَماً لِي، فَجِئْتُهَا، وَقَدْ فُقِدَتْ شَاةٌ مِنَ الْغَنَمِ)).

ورواه: ابن وهب عن مالك: أخرجه: ابن المنذر في: الأوسط[7] والبيهقي في: السنن الكبرىٰ[8].

ورواه: قتيبة بن سعيد[9] عن مالك. أخرجه: النسائي في: السنن الكبرىٰ[10].

---

(1) هِلَالُ بنُ أَبِي مَيْمُوْنَةَ عَلِيٍّ العَامِرِيُّ المَدَنِيُّ، قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: شَيْخٌ، يُكْتَبُ حَدِيْثُهُ. ينظر: الجرح والتعديل (76/9).

(2) عَطَاءُ بنُ يَسَارٍ المَدَنِيُّ، ثقة. ينظر: معرفة الثقات (137/2).

(3) عمر بن الحكم، قال ابن حجر: «صوابه معاوية، وهِم فيه مالك» تقريب التهذيب (ص: 594).

(4) (ص:182).

(5) الإيماء إلىٰ أطراف الموطأ (306/2).

(6) كتاب: العتق، باب: ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة (404/2)، (رقم:2730).

(7) (406/9)، (رقم: 7744).

(8) كتاب: الأيمان، باب: ما يجوز في عتق الكفارات (98/10)، (رقم:19984).

(9) قُتَيْبَةُ بنُ سَعِيْدِ بنِ جَمِيْلٍ أَبُو رَجَاءَ الثَّقَفِيُّ، ثقة ثبت. ينظر: تهذيب الكمال (523/23).

(10) كتاب: التفسير، باب: قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة:29] (245/10)، (رقم:=

الرواة الذين خالفوا مالكاً:

- يحيىٰ بن أبي كثير[1]: أخرجه: مسلم في: صحيحه[2].
- وفليح بن سليمان[3]: أخرجه: أبو داود في: سننه[4]، والبخاري في: جزء القراءة خلف الإمام – مختصراً[5]-، وفي: خلق أفعال العباد[6]، والطحاوي في: شرح معاني الآثار[7]، وذكره: الدارقطني في: العلل[8].
- وأسامة بن زيد[9]: ذكره: الدارقطني في: الأحاديث التي خولف فيها مالك[10]، وفي: العلل[11].

الحديث الرابع–: «ذكر حديث وهم مالك في متنه: وروىٰ مالك في الموطأ:

عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي إِحْدَىٰ عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُوتِرُ مِنْهَا بِوَاحِدَةٍ، فَإِذَا فَرَغَ اضْطَجَعَ عَلَىٰ شِقِّهِ الأَيْمَنِ».

= 11401).

(1) يَحْيَىٰ بنُ أَبِي كَثِيرٍ أَبُو نَصْرٍ الطَّائِيُّ، ثقة ثبت؛ لكنه يُدَلِّس ويُرْسِل. ينظر: تقريب التهذيب (ص: 900).

(2) كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: تَحْرِيمِ الْكَلاَمِ فِي الصَّلاَةِ، وَنَسْخِ مَا كَانَ مِنْ إِبَاحَتِهِ (ص272) (رقم:537)

(3) فُلَيْحُ بنُ سُلَيْمَانَ بنِ أَبِي المُغِيْرَةِ الخُزَاعِيُّ، صدوق كثير الخطأ. ينظر: ميزان الاعتدال (442/5).

(4) كتاب: الصلاة، باب: تشميت العاطس في الصلاة (194/2)، (رقم:931).

(5) (ص:19)، (رقم:38).

(6) (272/2)، (رقم:560).

(7) (446/1)، (رقم:2594).

(8) (82/7).

(9) أُسَامَةُ بنُ زَيْدٍ أَبُوزَيْدٍ اللَّيْثِيُّ، صدوق يهم. ينظر: تقريب التهذيب (ص:69).

(10) (ص:100)،(رقم:43).

(11) (82/7).

قال الداني: «وقال مسلم في «التمييز»[1]: وهم مالك في ذلك وخولف فيه عن الزهري وساقه عن جماعة من أصحاب الزهري ذكروا الاضطجاع بعد ركعتي الفجر»[2].

وقال الإمام ابن رجب: «وهذا مما عدّه الحفاظ من أوهام مالك، منهم: مسلم في كتاب "التمييز"»[3].

التخريج وتحرير ألفاظ الحديث:

أخرجه: مالك في: الموطأ[4]: عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ: بلفظ: ((أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ إِحْدَىٰ عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُوتِرُ مِنْهَا بِوَاحِدَةٍ، فَإِذَا فَرَغَ اضْطَجَعَ عَلَىٰ شِقِّهِ الأَيْمَنِ)). -رواية يحيىٰ بن يحيىٰ-.

وأخرجه: مالك في: الموطأ[5]:- رواية أبي مصعب الزهري -. بلفظ: ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: كَانَ يُصَلِّي مِنْ باللَّيْلِ إِحْدَىٰ عَشْرَةَ رَكْعَةً يُوتِرُ مِنْهَا بِوَاحِدَةٍ فَإِذَا فَرَغَ اضْطَجَعَ عَلَىٰ شِقِّهِ الأَيْمَنِ حتى يأتيه المؤذن، فيصلي ركعتين خفيفتين)).

وأخرجه: مالك في: الموطأ[6].- رواية محمد بن الحسن الشيباني -. بلفظ: ((أَنّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ إِحْدَىٰ عَشْرَةَ رَكْعَةَ، يُوتِرُ مِنْهُنَّ بِوَاحِدَةٍ، فَإِذَا فَرَغَ مِنْهَا اضْطَجَعَ عَلَىٰ شِقِّهِ الأَيْمَنِ)).

وأخرجه: مالك في: الموطأ[7] - رواية ابن القاسم - برواية يحيىٰ بن يحيىٰ نفسها إلا حرف: ((كَانَ يُصَلِّي باللَّيْلِ)).

---

(1) (ص:186).

(2) الإيماء إلىٰ أطراف أحاديث كتاب الموطأ (49/4).

(3) فتح الباري (129/9).

(4) كتاب: الصلاة، باب: صَلَاةُ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْوِتْرِ (176/1)، (رقم:314).

(5) كتاب: وقوت الصلاة، باب: ما جاء في صلاة الليل (114/1)،(رقم:292).

(6) كتاب: الصلاة، باب: صلاة الليل(ص:73)، (رقم:165).

(7) باب: عروة بن الزبير(76/1)،(رقم:35).

وأخرجه: مالك في: الموطأ[1]، - رواية سويد الحدثاني - برواية أبي مصعب الزهري نفسها – إلا حرف: ((كَانَ يُصَلِّي باللَّيْلِ)).

ورواه: القعنبي عن مالك - برواية يحيى بن يحيى نفسها – إلا قوله: ((يُصَلِّي بِاللَّيْلِ))، ((فَإِذَا فَرَغَ مِنْهَا اضْطَجَعَ)). أخرجه: أبوداود في: سننه[2]، وابن المنذر في: الأوسط[3].

الرواة الذين خالفوا مالكاً:

. شعيب بن أبي حمزة[4]: أخرجه: البخاري في: صحيحه[5]. بلفظ: ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، كَانَتْ تِلْكَ صَلاَتَهُ - تَعْنِي بِاللَّيْلِ - فَيَسْجُدُ السَّجْدَةَ مِنْ ذَلِكَ قَدْرَ مَا يَقْرَأُ أَحَدُكُمْ خَمْسِينَ آيَةً قَبْلَ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ، وَيَرْكَعُ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلاَةِ الفَجْرِ، ثُمَّ يَضْطَجِعُ عَلَى شِقِّهِ الأَيْمَنِ حَتَّى يَأْتِيَهُ المُؤَذِّنُ لِلصَّلاَةِ)).

. وعمرو بن الحارث[6]: أخرجه: مسلم في: صحيحه[7]. بلفظ: ((كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُصَلِّي فِيمَا بَيْنَ أَنْ يَفْرُغَ مِنْ صَلاَةِ الْعِشَاءِ، وَهِيَ الَّتِي يَدْعُو النَّاسُ الْعَتَمَةَ، إِلَى الْفَجْرِ، إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُسَلِّمُ بَيْنَ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ، وَيُوتِرُ بِوَاحِدَةٍ، فَإِذَا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ مِنْ صَلاَةِ الْفَجْرِ، وَتَبَيَّنَ لَهُ الْفَجْرُ، وَجَاءَهُ الْمُؤَذِّنُ، قَامَ فَرَكَعَ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ، ثُمَّ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الأَيْمَنِ، حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمُؤَذِّنُ لِلإِقَامَةِ)).

---

(1) كتاب: الصلاة، باب: صلاة رسول الله ﷺ (94/1)،(رقم:99).

(2) كتاب: الصلاة ، باب: في صلاة الليل (496/2)،(رقم:1335).

(3) (69/5).

(4) شُعَيْبُ بنُ أَبِي حَمْزَةَ دِيْنَارٍ أَبُو بِشْرٍ الُأموِيُّ، ثقة. ينظر: معرفة الثقات (457/1).

(5) كتاب: الوتر، باب: ما جاء في الوتر(338/1)، (رقم:949).

(6) عَمْرُو بنُ الحَارِثِ بنِ يَعْقُوْبَ بنِ عَبْدِ اللهِ الأَنْصَارِيُّ، ثقة حافظ. ينظر: تهذيب الكمال (570/21).

(7) كتاب: الصلاة، باب: عدد الركعات في صلاة الليل (ص:371)،(رقم:736).

. ويونس بن يزيد[1]: أخرجه: مسلم في: صحيحه[2]، وقال مسلم عقبه: ((غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ وَتَبَيَّنَ لَهُ الْفَجْرُ وَجَاءَهُ الْمُؤَذِّنُ، وَلَمْ يَذْكُرِ الْإِقَامَةَ، وَسَائِرُ الْحَدِيثِ بِمِثْلِ حَدِيثِ عَمْرٍو سَوَاءً)).

. والأوزاعي[3]: أخرجه: أبوداود في: سننه[4]، وابن ماجه في: سننه[5]، وأحمد في: المسند[6]، وذكره: الدارقطني في: الأحاديث التي خولف فيها مالك[7].

. وعبد الرحمن بن إسحاق[8]: أخرجه: ابن ماجه في: سننه[9]، وأحمد في: المسند[10].

. ومعمر بن راشد: أخرجه: البخاري في: صحيحه[11]. بلفظ: ((كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ إِحْدَىٰ عَشْرَةَ رَكْعَةً، فَإِذَا طَلَعَ الفَجْرُ صَلَّىٰ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ، ثُمَّ اضْطَجَعَ عَلَىٰ شِقِّهِ الأَيْمَنِ، حَتَّىٰ يَجِيءَ المُؤَذِّنُ فَيُؤْذِنَهُ)).

---

(1) يُونُس بنُ يَزِيْدَ بنِ أَبِي النِّجَادِ، ثقة إلا أن في روايته عن الزهري وهماً قليلًا. ينظر: تقريب التهذيب (ص:931).

(2) كتاب: الصلاة، باب: عدد الركعات في صلاة الليل (ص:371)،(رقم:736).

(3) عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنُ عَمْرِو بنِ يُحْمَدَ، ثقة، فقيه. ينظر: تهذيب التهذيب (238/6).

(4) كتاب: الصلاة، باب: في صلاة الليل (496/2)، (رقم:1336).

(5) كتاب: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: مَا جَاءَ فِي كَمْ يُصَلِّي بِاللَّيْلِ (432/1)، (رقم: 1358).

(6) (361/17)، (رقم: 24418). قال حمزة أحمد الزين في تحقيقه للمسند: ((إسناده صحيح)).

(7) (ص:66)،(رقم:17).

(8) عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ القرشي الْمَدَنِيُّ، مختلف فيه، وقال البخاري: ليس ممن يعتمد علىٰ حفظه. ينظر: تهذيب الكمال (524/16).

(9) كتاب: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: مَا جَاءَ فِي الضَّجْعَةِ بَعْدَ الْوِتْرِ وَبَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ (378/1) (رقم:1198)

(10) (263/17)، (رقم:24099). قال: حمزة أحمد الزين: ((إسناده صحيح)).

(11) كتاب: الدعوات، باب: الضجع علىٰ الشق الأيمن (2325/5) (رقم:5951).

. وأبو المؤمل[1]: أخرجه: أحمد في: المسند[2]. ولفظه: ((أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ إِذَا صَلَّىٰ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ رُبَّمَا اضْطَجَعَ)).

وصالح بن أبي الأخضر[3]: أخرجه: إسحاق بن راهويه في: المسند[4].

وابن أبي ذئب: أخرجه: أبو داود في: سننه[5]، وابن ماجه في: سننه[6]، وأحمد في: المسند[7].

وذكره: الدارقطني في: الأحاديث التي خولف فيها مالك[8].

وعُقيل[9]ذكره: الدارقطني في: الأحاديث التي خولف فيها مالك[10]وابن عبد البر في: التمهيد[11].

وأخرجه: النسائي في: سننه[12] – مختصراً –. بلفظ: ((كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي إِحْدَىٰ عَشْرَةَ رَكْعَةً فِيمَا بَيْنَ أَنْ يَفْرُغَ مِنْ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَىٰ الْفَجْرِ بِاللَّيْلِ سِوَىٰ رَكْعَتَيْ الْفَجْرِ وَيَسْجُدُ قَدْرَ مَا يَقْرَأُ أَحَدُكُمْ خَمْسِينَ آيَةً)).

---

(1) أَبُو الْمُؤَمَل الشَّامِيّ، قال أبو حاتم: لم يرو عنه إلا شعبة حديثاً واحداً. ينظر: الجرح والتعديل (447/9) وينظر: سؤالات الآجري لأبي داود (ص:244).

(2) (460/17)،(رقم:24785). قال حمزة أحمد الزين في تحقيقه للمسند: ((إسناده ضعيف، لجهالة أبي المؤمل)) وقال شعيب الأرنؤوط – عند تحقيقه –: ((حديث صحيح دون قوله: (رُبَّمَا) فقد انفرد بها أبو المؤمل)).

(3) صَالِحُ بنُ أَبِي الَأَخْضَرِ اليَمَامِيُّ، ضعيف يعتبر به. ينظر: تقريب التهذيب (ص:354).

(4) (128/2)،(رقم:609).

(5) كتاب: الصلاة، باب: في صلاة الليل(496/2)،(رقم:1336).

(6) كتاب: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: مَا جَاءَ فِي كَمْ يُصَلِّي بِاللَّيْلِ (432/1)،(رقم:1358).

(7) (338/17)، (رقم: 24342). وقال حمزة أحمد الزين في تحقيقه للمسند: ((إسناده صحيح)).

(8) (ص:66)،(رقم:17).

(9) عُقَيْلُ بنُ خَالِدٍ أَبُو خَالِدٍ الَأيْلِيُّ، ثقة ثبت. ينظر: الجرح والتعديل (43/7).

(10) (ص:66)،(رقم:17).

(11) (122/8).

(12) كتاب: قيام الليل وتطوع النهار، باب: قَدْرِ السَّجْدَةِ بَعْدَ الْوِتْرِ (276/3)، (رقم:1748).

المطلب الثالث- أجناس العلة عند الإمام مسلم:

والمقصود بأجناس العلل؛ أنواع علل الحديث التي إذا وجدت منها واحدة فيه يسمىٰ معلاً، والإمام مسلم لم يبيّن هذا؛ بل ذكر الأمثلة مع الإشارة للعلة لكل رواية إجمالاً.

وقد قسّم الحاكم في كتابه ((معرفة علوم الحديث)) أجناس العلل إلىٰ عشرة أجناس، ولم يجعل هذه الأجناس لحصر أنواع العلل، فقد قال الحاكم بعد ذكر هذه الأنواع: ((وبقيت أجناس لم نذكرها، وإنما جعلتها مثالاً لأحاديث كثيرة معلولة؛ ليهتدي إليها المتبحر في هذا العلم، فإن معرفة علل الحديث من أجلِّ هذه العلوم))(1).

فذكر أجناساً من أجناس العلل ليستفيد منها الناقد في قياس غيرها عليها. وها أنا أقدّم ما استنبطه من أجناس في الأحاديث الأربعة:

1 - أن يروي مالك حديثاً مخالفاً بذلك رواية الجماعة:

((حَدَّثَنا مسلم، حَدَّثَنا قتيبة، حَدَّثَنا مالك، عن هشام، عن أبيه، أنه سمع عبد الله بن عامر بن ربيعة يقول: ((صَلَّيْنَا وَرَاءَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ الصُّبْحَ، فَقَرَأَ سُورَة يُوسُفَ، وَسُورَةَ الْحَجِّ، قِرَاءَةً بَطِيئَةً، فَقُلْتُ: إذاً، وَاللَّهِ كَانَ يَقُومُ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ، قَالَ: أَجَلْ)). سمعت مُسْلِماً يقول: فخالف أصحاب هشام - هلم جرا - مالكاً في هذا الإسناد في هذا الحديث. - ذكر جمْع منهم – ثم قال: فهؤلاء عدة من أصحاب هشام كلهم قد أجمعوا في هذا الإسناد علىٰ خلاف مالك. والصواب ما قالوا دون ما قال مالك)) (2).

2 - زيادة رجل في الإسناد من قبل الإمام مالك ويرويه غيره دونه:

فقد روىٰ الإمام مالك حديثاً عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن رجل من المهاجرين لم ير به بأساً أنه سأل عَبْد الله بن عمرو بن العاص: ((أَأُصَلِّي فِي عَطَنِ

(1) معرفة علوم الحديث (ص: 182).

(2) التميز (ص: 176، 177).

الإِبِلِ؟ فَقَالَ عَبْدُاللهِ: لاَ، وَلَكِنْ صَلِّ فِي مُرَاحِ الْغَنَمِ)). قال ابن رجب: ((ورواه عبدة ووكيع، عن هشام: حدثني رجل من المهاجرين - فذكره، ولم يذكر في الإسناد: عروة. قال مسلم في ((التمييز)): وهو الصواب))[1].

3 – إبدال راو بآخر: الوهم في اسم الراوي من قِبَل الإمام مالك:

فقد روىٰ الإمام مالك حديثاً عن هلال بن أسامة، عن عطاء بن يسار، عن عمر بن الحكم قلت: ((يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ لِي جَارِيَةً كَانَتْ تَرْعَىٰ الْغَنَم)). وساق الحديث.

قال الداني: ((قال مسلم في "التمييز": ومعاوية بن الحكم مشهور برواية هذا الحديث في قصة الجارية والكهان والطيرة قال لا نعلم أحداً سماه عمر إلا مالكاً حتىٰ وهم فيه))[2].

4 – وهم مالك بإدخاله حديثاً في حديث:

وروىٰ مالك، عن الزهري، عن عروة بن الزبير، عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ: ((أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي إِحْدَىٰ عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُوتِرُ مِنْهَا بِوَاحِدَةٍ، فَإِذَا فَرَغَ اضْطَجَعَ عَلَىٰ شِقِّهِ الأَيْمَنِ)).

قال الداني: ((وقال مسلم في "التمييز": وهم مالك في ذلك، وخولف فيه عن الزهري، وساقه عن جماعة من أصحاب الزهري ذكروا الاضطجاع بعد ركعتي الفجر))[3].

وقال الإمام ابن رجب: ((وهذا مما عدّه الحفاظ من أوهام مالك منهم مسلم في كتاب "التمييز"))[4].

---

(1) المصدر نفسه (ص:181).

(2) الإيماء إلىٰ أطراف أحاديث كتاب الموطأ (306/2).

(3) المصدر نفسه (49/4).

(4) فتح الباري (129/9).

وقد جاء من حديث ابن عباس حين بات عند ميمونة خالته، وفيه أن اضطجاعه ﷺ كان بعد الوتر، وقبل ركعتي الفجر، وهو موافق لحديث الزهري هذا.

المطلب الرابع- العبارات المستخدمة في النقد عند الإمام مسلم:

المحدّثون متفقون، أو متقاربون في أكثر مصطلحاتهم، ويظهر هذا التقارب أكثر بين أئمتهم وكبار علمائهم، فهم يغلب عليهم استقرار اصطلاحاتهم، أي استعمال اللفظة الاصطلاحية بمعنى واحد ثابت، أو ما يقاربه مقاربة شديدة، وأما غير هؤلاء فشأنهم في هذا الباب قد يكون شيئاً آخر.

وقد قسّم الإمام مسلم[1] الأخبار عن رسول الله ﷺ في مقدمة صحيحه ثلاثة أقسام قائلاً:

((فَأَمَّا الْقِسْمُ الأَوَّلُ، فَإِنَّا نَتَوَخَّى أَنْ نُقَدِّمَ الأَخْبَارَ الَّتِي هِيَ أَسْلَمُ مِنَ الْعُيُوبِ مِنْ غَيْرِهَا، وَأَنْقَى مِنْ أَنْ يَكُونَ نَاقِلُوهَا أَهْلَ اسْتِقَامَةٍ فِي الْحَدِيثِ، وَإِتْقَانٍ لِمَا نَقَلُوا، لَمْ يُوجَدْ فِي رِوَايَتِهِمْ اخْتِلاَفٌ شَدِيدٌ، وَلاَ تَخْلِيطٌ فَاحِشٌ، كَمَا قَدْ عُثِرَ فِيهِ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ، وَبَانَ ذَلِكَ فِي حَدِيثِهِمْ)).

القسم الثاني: ((أَخْبَاراً يَقَعُ فِي أَسَانِيدِهَا بَعْضُ مَنْ لَيْسَ بِالْمَوْصُوفِ بِالْحِفْظِ وَالإِتْقَانِ، كَالصِّنْفِ الْمُقَدَّمِ قَبْلَهُمْ، عَلَى أَنَّهُمْ وَإِنْ كَانُوا فِيمَا وَصَفْنَا دُونَهُمْ، فَإِنَّ اسْمَ السَّتْرِ، وَالصِّدْقِ، وَتَعَاطِي الْعِلْمِ يَشْمَلُهُمْ كَعَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ،

---

(1) في مقدمة صحيحه (ص: 4). وفي هذا القسم ذكر الإمام مسلم بعض التابعين مثل: إسماعيل بن أبي خالد الذي رأى وسمع من كثير من الصحابة كأنس بن مالك، وسلمة بن الأكوع، وعبد الله بن أبي أوفى، وعمرو بن حريث، وقيس بن عائذ، وأبي جحيفة. ينظر: شرح صحيح مسلم: للنووي (50/1).

وَيَزِيدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ، وَلَيْثِ بْنِ أَبِي سُلَيْمٍ، وَأَضْرَابِهِمْ مِنْ حُمَّالِ الآثَارِ، وَنُقَّالِ الأَخْبَارِ))[1].

ويقارن الإمام مسلم بين هذا القسم والذي قبله، بقوله: ((فَهُمْ وَإِنْ كَانُوا بِمَا وَصَفْنَا مِنَ الْعِلْمِ، وَالسَّتْرِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مَعْرُوفِينَ، فَغَيْرُهُمْ مِنْ أَقْرَانِهِمْ مِمَّنْ عِنْدَهُمْ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الإِتْقَانِ، وَالاِسْتِقَامَةِ فِي الرِّوَايَةِ يَفْضُلُونَهُمْ فِي الْحَالِ وَالْمَرْتَبَةِ؛ لأَنَّ هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ دَرَجَةٌ رَفِيعَةٌ، وَخَصْلَةٌ سَنِيَّةٌ))[2].

القسم الثالث: ((فَأَمَّا مَا كَانَ مِنْهَا عَنْ قَوْمٍ هُمْ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ مُتَّهَمُونَ، أَوْ عِنْدَ الأَكْثَرِ مِنْهُمْ، فَلَسْنَا نَتَشَاغَلُ بِتَخْرِيجِ حَدِيثِهِمْ، كَعَبْدِاللهِ بْنِ مِسْوَرٍ أَبِي جَعْفَرٍ الْمَدَائِنِيِّ، وَعَمْرِو بْنِ خَالِدٍ، وَعَبْدِ الْقُدُّوسِ الشَّامِيِّ، وَمُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ الْمَصْلُوبِ، وَغِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، وَسُلَيْمَانَ بْنِ عَمْرٍو أَبِي دَاوُدَ النَّخَعِيِّ، وَأَشْبَاهِهِمْ مِمَّنِ اتُّهِمَ بِوَضْعِ الأَحَادِيثِ، وَتَوْلِيدِ الأَخْبَارِ))[3].

قال النووي: ((هؤلاء الجماعة المذكورون كلهم متهمون متروكون لا يتشاغل بأحد منهم لشدة ضعفهم وشهرتهم بوضع الأحاديث))[4].

ويلحق الإمام مسلم بهذا الضرب أحاديث من يغلب على حديثهم المنكر أو الغلط، قال مسلم: ((وَكَذَلِكَ، مَنِ الْغَالِبُ عَلَى حَدِيثِهِ الْمُنْكَرُ، أَوِ الْغَلَطُ أَمْسَكْنَا أَيْضاً عَنْ حَدِيثِهِمْ))[5].

لم يفرق الإمام مسلم بين التابعين وتابعيهم، وأيضاً لم يفرق بين مرتبة الأئمة النقاد، وأهل العدالة، وأهل الصدق والورع المثبتين الذين يهمون

---

(1) مقدمة صحيح مسلم (ص:4).
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه (ص:5).
(4) شرح صحيح مسلم (55/1).
(5) مقدمة صحيح مسلم (ص:5).

أحياناً، فهؤلاء جميعاً جعلهم في مرتبة واحدة، ويبدو أن أساسه في هذا التقسيم كان هو الاحتجاج بحديثهم أو لا؟ وهؤلاء جميعاً ممن يحتج بحديثهم عنده.

وهذا المذهب متبع قَبْلَ الإمام مسلم قال عبدالرحمن بن مهدىٰ: ((احفظ عن الرجل الحافظ المتقن فهذا لا يختلف فيه، وآخر يهم والغالب علىٰ حديثه الصحه فهذا لا يترك حديثه، لو ترك حديث مثل هذا لذهب حديث الناس، وآخر يهم والغالب علىٰ حديثه الوهم فهذا يترك حديثه - يعني لا يحتج بحديثه))[1].

فهو يفرق بين الراوي الذي يهم والغالب علىٰ حديثه الصحة، ومن يهم والغالب علىٰ حديثه الوهم، فالأول لا يترك حديثه، والثاني لا يحتج به.

وبعد هذا فلا تستشكل مصطلح (الوهم) الذي استعمله الإمام مسلم في حق الإمام مالك – في كل نقده - وهذا التلطف مع الإمام مالك لا تجده في غيره من الأئمة –وإن كان قد تَعدَّىٰ هذا المصطلح غيره في بعض الحالات القليلة - في استعمال الإمام مسلم في نقده لهم من أمثال شعبة، وابن لَهيعة وغيرهما؛ فها هو يقول في نقد شعبة: ((أخطأ شعبة في الرواية))[2]، وقال: ((أفسد أبو معاوية معنىٰ الحديث))[3]، وقال: ((ابن لَهيعة المصحّف في متنه، المغفّل في إسناده))[4].

وكما نعلم أن مصطلح (الوهم) في عرف المحدثين هو نوع من الخطأ قَلَّ أن يسلم منه أحد من الحفّاظ المتقنين، فضلاً عمن دونهم، وإنما يؤثر في ضبط الراوي إذا كثر منه ذلك، حيث لا تقبل روايته عندئذ إذا لم يُحدِّث من أصل

(1) الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم (38/2).
(2) التمييز (ص:65).
(3) المصدر نفسه (ص:89).
(4) المصدر نفسه (ص:90).

صحيح بخلاف الوهم اليسير فإن أثره يقتصر على ذلك الحديث الذي حصل فيه[1].

ولا يسلم الراوي أبداً من الخطأ كما قال وكيع: «ومن يسلم من الغلط؟»[2]، وقال ابن معين: «لست أعجب ممن يُحدِّث فيُخطئ وإنما أعجب ممن يحدث فيُصيب»[3] وقال الإمام أحمد: «من يعرىٰ من الخطأ والتصحيف»[4]، وقال ابن المبارك: «من ذا سلم من الوهم؟»[5].

وقال ابن حبان[6]: ((وَالْخَطَأَ وَالوهم شَيْئَانِ لَا يَنْفَكّ عَنْهُمَا الْبشر... فَأَما عِنْد الْوَهم يهم أَو الْخَطَأَ يخطئ لَا يسْتَحق ترك حَدِيثه بعد تقدم عَدَالَته وَصِحَّة سَمَاعه))، وقال الذهبي مخاطباً للعقيلي- وهو أحد المتشدِّدين في هذا الباب -: ((أشتهي أن تُعرِّفني من هو الثقة الثبت الذي ما غلط ولا انفرد بما لا يُتابع عليه؟ ... حتىٰ قال :ثم ما كل من فيه بدعة أو له هفوة أو ذنوب يُقدح فيه بما يُوهِن حديثه، ولا من شَرْط الثقة أن يكون معصوماً من الخطايا والخطأ))[7]، وقال ابن حجر: ((لو كان كل من روىٰ شيئاً منكراً استحق أن يُذكر في الضعفاء لما سلِم من المحدثين أحدٌ لاسِيَّما المُكثر منهم))[8]، وقال الإمام أحمد: ((وَكَانَ مَالك من أثبت النَّاس، وَقد كَانَ يُخطئ))[9]، وقال الذهبي –وهو يتكلم عن أحد الرواة-: ((فَقَوْلُ ابْنِ القَطَّانِ: إِنَّهُ اخْتُلِطَ، قَوْلٌ مَرْدُوْدٌ مَرذُولٌ[10]، فَأَرِنِي إِمَاماً مِنَ الكِبَارِ

(1) ينظر: لسان المحدثين (66/2).
(2) تاريخ بغداد (11/ 452).
(3) تهذيب الكمال (561/31).
(4) المصدر نفسه (338/31).
(5) لسان الميزان (109/1).
(6) الثقات (669/7).
(7) ميزان الاعتدال (141/3).
(8) لسان الميزان (2 /353).
(9) رواية: المروذي (ص:164).
(10) هو: هو الرديء من كل شيء. ينظر: لسان العرب (280/11)، مادة (رذل).

سَلِمَ مِنَ الخَطَأِ وَالوَهمِ، فَهَذَا شُعْبَةُ، وَهُوَ فِي الذِّرْوَةِ، لَهُ أَوهَامٌ، وَكَذَلِكَ مَعْمَرٌ، وَالأَوْزَاعِيُّ، وَمَالِكٌ - رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِم -))[1].

المطلب الخامس- طرق الكشف عن العلة عند الإمام مسلم ووجهة نظر ابن عبد البر:

طرق الكشف عن العلة وبيان حقيقتها عند النقاد يشترط لها الدراية بالقواعد والأسس مع مرافقة ذلك بالملكة الراسخة في هذا الفن، ولم يكن الإمام مسلم بمنآة عن هذين الشرطين فلم يحكم على ضعف حديث وبيان علته بدافع من أسباب ذاتية وإنما عنده من الأسباب الموضوعية التي حكم بها على علة هذه الأحاديث والطعن فيها، وأنها من قِبل الإمام مالك لا غيره، ويمكن معرفة هذه القواعد والطرق التي اتبعها الإمام مسلم للكشف عن العلة، وتعصيب الوهم بالإمام مالك، فاتضح لي من جملة عمله الآتي:

أولاً- جمع طرق الحديث:

وذلك بمقارنة حديث الراوي – وهو مالك هنا - بحديث أقرانه ليتبيّن له مدى مخالفته أو موافقته لهؤلاء الأقران، فإذا كان مخالفاً قُدّم حديثهم - لكثرة عددهم مع ثقتهم وضبطهم وإن كان أقل منه حفظاً - وحكم على الآخر بأنه وهْم – وهو الإمام مالك هنا -.

وهذا النقد من قِبل الإمام مسلم ينطبق على الحديث الأول: ((صَلَّيْنَا وَرَاءَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ الصُّبْحَ، فَقَرَأَ فِيهَا بِسُورَةِ يُوسُفَ وَسُورَةِ الْحَجِّ، قِرَاءَةً بَطِيئَةً، فَقُلْتُ: وَاللَّهِ، إِذًا، لَقَدْ كَانَ يَقُومُ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ. قَالَ: أَجَلْ)).

فرواية مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه أنه سمع عبد الله بن عامر بن ربيعة.

وقد ساق الإمام مسلم روايات خالفت فيها الإمام مالك، وهي: رواية أبي أسامة، ووكيع، وحاتم بن إسماعيل، كلهم: عن هشام بن عروة، عن عبد الله بن

(1) سير أعلام النبلاء (36/6).

عامر بن ربيعة، أي لم يذكروا عروة بين هشام وعبد الله.

قال الإمام مسلم بعد سوقه لتلك الروايات: ((فهؤلاء عدة من أصحاب هشام كلهم قد أجمعوا في هذا الإسناد علىٰ خلاف مالك، والصواب ما قالوا دون ما قال مالك))[1].

فالإمام مسلم بدأ بجمع طرق الحديث ووصف هذه الطريقة بالإجماع، فهو يشير إلىٰ كثرة العدد الذي قدّمه علىٰ ميزة الضبط، ثم حكم لهم عليه.

وهذه الطريقة- جمع طرق الحديث- اتبعها كثير من أئمة النقد كأبي حاتم وقال: ((لو لم نكتب الحديث من ستين وجهاً ما عقلناه))[2]، وقال ابن معين: ((لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه))[3]، وقال غيره: «الباب إذا لم تجمع طرقه لا يوقف علىٰ صحة الحديث، ولا علىٰ سقمه»[4]، قال الخطيب البغدادي: ((السبيل إلىٰ معرفة علة الحديث أن يجمع طرقه، وينظر في اختلاف رواته ويعتبر بمكانهم من الحفظ، ومنزلتهم من الإتقان، والضبط))[5]، وقال ابن المديني: ((الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبيَّن خطؤُه))[6]. والنووي وقال: ((والطريق إلىٰ معرفته جمع طرق الحديث، والنظر في اختلاف رواته، وضبطهم، وإتقانهم))[7]، وابن جماعة[8] وقال: ((جمع طرق الحَدِيث وَالنَّظَر فِي اخْتِلَاف رُوَاته))[9].

ولم يلتفت الإمام ابن عبد البر إلىٰ شيء من ذلك؛ بل رأىٰ أن رواية الإمام مالك مقدمة علىٰ روايات مَن سبق ذكرهم؛ وكأني به يميزه بضبطه وإتقانه علىٰ

(1) التمييز (ص:177).

(2) فتح المغيث: السخاوي (312/3).

(3) رواية: الدوري (271/4).

(4) فتح المغيث: السخاوي (312/3).

(5) الجامع لأخلاق الراوي (295/2).

(6) المصدر نفسه (212/2).

(7) التقريب والتيسير (ص:44).

(8) مُحَمَّدُ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدِ اللَّهِ ابْنِ جَمَاعَةَ (ت733هـ). ينظر: ذيل تذكرة الحفاظ (ص:27).

(9) المنهل الروي (ص:52).

غيره –وهو الحق- ولم ينظر للكثرة، فقال: ((والقولُ عندي قولُ مالك؛ لأنه أقعدُ بهشام))[1]. أي من باب الضبط والإتقان.

ثانياً- معرفة المتشابه من الأسماء:

هذا من موضوعات العلة بسبب كثرة التشابه، وكتب السؤالات، والعلل شاهدة علىٰ هذا، وإنك لتعجب حين تجد أربعة عشر راوياً من الثقات يحملون اسم (إبراهيم بن يزيد)[2]؛ ويتبيّن من هذا أنه من الضرورة - حتىٰ لا يقع الناقد في الخطأ - معرفة هذا الجانب وعدم إهماله وغض الطرف عنه، وكم من علة تسربت في الآثار والأحاديث، ولم يلتفت لها بجهل هذا الجانب؛ إِذْ قَدْ تتفق الأسماء وتختلف الأبدان، وعدم الْمَعْرِفَة والتمييز يؤدي إلىٰ الخلط حتىٰ وإن كان الرّاويان ثقتين؛ لأن الأمر لا يقتصر عليهما فحسب؛ بل يتعداهما إلىٰ بقية رجال الإسناد، ويقاس علىٰ هذا باب الكنىٰ، وكذلك الألقاب.

وهذا الذي وقع في المثال الذي ساقه الإمام مسلم بقوله: ((وروىٰ مالك في الموطأ عن هلال بن أسامة، عن عطاء بن يسار، عن عمر بن الحكم قلت: ((يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ لِي جَارِيَةٌ كَانَتْ تَرْعَىٰ الْغَنَم)). وساق الحديث.

وقال الداني: ((قال مسلم في "التمييز": ومعاويةُ بن الحَكَم مشهورٌ بِروايَةِ هذا الحديثِ في قِصَّةِ الجاريَةِ والكُهَّان والطِّيَرَة، قال: ولا نَعلم أحداً سَمَّاه عُمر إلاَّ مالكاً حتىٰ وَهِمَ فيه))[3].

لم يذكر هنا مَن خالف مالكاً إلا إجمالاً بقوله: ((ولا نَعلم أحداً سَمَّاه عُمر)) كأن الجميع اتفقوا علىٰ أنه معاوية بن الحكم اشتهر بروايته لهذا الحديث، وهذه إشارة من الإمام مسلم أن الحديث قد تتابع الرواة – وإن لم يذكرهم- بذكر معاوية في السند لا عمر كما قال مالك.

(1) فتح الباري، لابن رجب (54/7). أقعد: أي أقرب. ينظر: مقاييس اللغة (108/5). مادة (قعد).
(2) ينظر: مقدمة شرح علل الترمذي (134/1).
(3) الإيماء إلىٰ أطراف أحاديث كتاب الموطأ (306/2).

ولم يلتفت ابن عبد البر لكلام الإمام مسلم؛ بل نسب الوهم لهلال شيخ الإمام مالك فقال: ((هكذا يقول مالك في هذا الحديث عمر بن الحكم، ولم يتابع عليه، وهو مما عُدّ من وهمه، وسائر الناس يقولون فيه معاوية بن الحكم، وليس في الصحابة عمر بن الحكم، وقد ذكرنا في التمهيد ما فيه مخرج لمالك إن شاء الله، وأن الوهم فيه من شيخه لا منه))[1].

وسيأتي هذا المخرج الذي رسمه ابن عبد البر ليُخرج الإمام مالكاً من علة الوهم التي ألبسها الإمام مسلم إياه، مع إقراره هنا أنه ليس في الصحابة رجل يقال له عمر بن الحكم؛ فلم يبق والحال هذه إلا أن يلزق الوهم بشيخ الإمام مالك، وهو هلال بن أسامة.

ثالثاً- أن مالكاً قد أدخل حديثاً في حديث:

لم يصرّح مسلم بهذا؛ ولكن مما يستنبط من جمع طرق الحديث أنه أراده، وعمل عليه، ومثاله: ((وروى مالك، عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن عائشة زوج النبي ﷺ: ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: كَانَ يُصَلِّي إِحْدَىٰ عَشْرَةَ رَكْعَةً يُوتِرُ مِنْهَا بِوَاحِدَةٍ فَإِذَا فَرَغَ اضْطَجَعَ عَلَىٰ شِقِّهِ الأَيْمَنِ))[2].

قال الداني: ((وقال مسلم في (التمييز): وَهَمَ مالك في ذلك، وخولف فيه عن الزهري))[3]، وساقه عن جماعة من أصحاب الزهري، ذكروا فيه الاضطجاع بعد ركعتي الفجر.

وقال الإمام ابن رجب: ((وهذا مما عدّه الحفاظ من أوهام مالك منهم مسلم في كتاب "التمييز"))[4].

ولم يرض الإمام ابن عبد البر بنقد الإمام مسلم ودَفَعَه، والمتمسك له حفظ،

(1) التقصي (ص: 398).
(2) سبق تخريجه.
(3) الإيماء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ (49/4).
(4) فتح الباري (129/9).

وضبط، وإتقان الإمام مالك لحديث الزهري فهو الضابط لحديثه والمتقن لروايته، وهذه القاعدة التي أكثر من اللهج بها وإن كان في مجملها يركن إليها ويعمل بها، إلا إن لها استثناءات ولا بد[1].

وحتى يؤكد هذه القاعدة، ويُبعد شبح الوهم عن الإمام مالك استشهد لها بحديث ابن عباس ﵄ حين بات عند خالته ميمونة ﵂ الذي فيه أن اضطجاعه ﷺ كان بعد الوتر، وقبل ركعتي الفجر، فقال: ((لا يدفع ما قاله مالك من ذلك لموضعه من الحفظ، والإتقان، وثبوته في ابن شهاب، وعلمه بحديثه، وقد وجدنا معنى ما قاله مالك في هذا الحديث منصوصاً في حديثه عن مخرمة بن سليمان، عن كريب، عن ابن عباس حين بات عند ميمونة خالته قال: ((فقام رسول الله ﷺ فصلى ركعتين ثم ركعتين حتى انتهى إلى اثنتي عشرة ركعة، قال: ثم أوتر، ثم اضطجع حتى أتاه المؤذن فصلى ركعتين)). ففي هذا الحديث أن اضطجاعه ﷺ كان بعد الوتر، وقبل ركعتي الفجر على ما ذكر مالك في حديث ابن شهاب هذا فغير نكير أن يكون ما قاله مالك في حديث ابن شهاب، وإن لم يتابعه عليه أحد من أصحاب ابن شهاب))[2].

وهذا الذي أراده ابن عبد البر، وتمسك به لدفع الوهم عن الإمام مالك جعله الإمام مسلم علة الحديث بمعنى أن الإمام مالكاً أدخل حديثاً في حديث.

تلك هي الأسس، والقواعد التي سلكها الإمام مسلم لكشف علة الحديث، ورأى أن الوهم من الإمام مالك لا من غيره، مع إقرار ابن عبد البر بالأولى – وهي علة الحديث – واعتراضه عن الثاني –وهم مالك- وأن الإمام مالكاً بريء من ذلك والخطأ من غيره، فهل أصاب ابن عبد البر في هذا، أو أن الوهم يلحقه أيضاً؟ هذا ما سأبينه في المطلب القادم والأخير.

(1) سيأتي التفصيل في هذا عند المطلب القادم.

(2) التمهيد (122/8). وهذا معنى لحديث وسيأتي بيان ألفاظه وتخريجه في المطلب القادم.

المطلب السادس- دراسة الأحاديث والترجيح بين نقد الإمام مسلم وردّ الإمام ابن عبد البر :

هنا محل النزاع ورفع الإشكال بين الإمامين، وقبل أن نفند نقد الإمام مسلم ودعوىٰ الإمام ابن عبد البر واعتراضه، أنبه أن علينا أن نتلّمس الصواب مع مَن يكون فحسب، فابن عبد البر لم يكن بحاجة لمن يبرر له اعتراضه، ولا مسلم بحاجة إلىٰ من يدافع عن نقده، وإنما نتلمس بواعث عملهما هذا وأسبابه في الأحاديث الأربعة، وسينكشف الحال عند قراءة هذه الصفحات، وفيما يأتي البيان:

بعد انتقاد الإمام مسلم لرواية مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه أنه سمع عبد الله بن عامر بن ربيعة، وقد ساق الإمام مسلم روايات خالفت فيها الإمام مالك وهي: رواية أبي أسامة، ووكيع، وحاتم بن إسماعيل، كلهم: عن هشام بن عروة، عن عبد الله بن عامر بن ربيعة، أي لم يذكروا عروة بين هشام وعبد الله بن عامر. فعصّب الوهم بالإمام مالك.

قال الإمام مسلم بعد سوقه لتلك الروايات: ((فهؤلاء عدة من أصحاب هشام كلهم قد أجمعوا في هذا الإسناد علىٰ خلاف مالك، والصواب ما قالوا دون ما قال مالك))[1].

وربما الوهم الذي لحق الإمام مالك سببه أن الغالب في أن يكون السند بعد هشام ذِكْر أبيه.

هذا ولم يعرج الإمام مسلم علىٰ جميع الروايات التي خالفت رواية مالك فاكتفىٰ بتلك الروايات الثلاثة، وأيضاً لم يعرج علىٰ المتابعات التي فيها زيادة (عروة) بين هشام وعبدالله كما جاءت في رواية الإمام مالك، وأحسب لعلمه بأنها متابعات لا تصح[2].

---

(1) التمييز (ص:177).

(2) يراجع تخريج الحديث الأول.

فلا متابعة الثوري بطرقه الثلاثة، طريق مؤمل بن إسماعيل، وطريق يونس، وهما ضعيفان، ولا من طريق: العدني وقد علمت نقد الأئمة له بسبب أخطائه، وأن الدارقطني قد أشار إلىٰ أن الثوري قد رواه كرواية الجماعة[1]؛ بل قال لما ذكر رواية مالك: ((وكذلك رواه مؤمل عن الثوري))، وهذا يدل علىٰ أنه لا يحفظه عن الثوري إلا من هذه الطريق، وهذه إشارة منه أن غير هذه الرواية عن الثوري لا يعبؤ بها، ولا يلتفت إليها كرواية العدني، ويونس.

وأيضاً ولا متابعة معمر بن راشد تصح؛ لأن روايته عن هشام متكلّم فيها قال ابن معين: ((وحديث معمر، عن ثابت، وعاصم بن أبي النجود، وهشام بن عروة، وهذا الضرب مضطرب كثير الأوهام))[2]، وقال البخاري: ((ما أعجب حديث معمر عن غير الزهري؛ فإنه لا يكاد يوجد فيه حديث صحيح))[3]، وقال ابن حجر: ((ثقة ثبت فاضل إلا أن في روايته عن ثابت، والأعمش، وهشام بن عروة شيئاً))[4].

أضف لذلك أن جماعة من النقاد أشاروا إلىٰ تفرد الإمام مالك بهذه الزيادة؛ بل قد رواه عبدالرحمن بن مهدي عن مالك – كرواية الجماعة – من غير ذكر (عروة) بين هشام وعبدالله.

فلما اجتمعت هذه الأسباب عَلِم الإمام مسلم بأن رواية مالك هذه قد وقع فيها الوهم.

وهذا الذي رجحه مسلم مشىٰ عليه أئمة قبله وبعده، قال الأثرم: ((قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَحْمَدَ ابنِ حَنْبَلٍ حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ ((صَلَّيْتُ خَلْفَ عُمَرَ الْفَجْرَ)) فَقَالَ هَذَا الآنَ فِي الْكُتُبِ الَّتِي قرؤوها عَلَى مَالِكٍ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ،

(1) يراجع كلام الدارقطني عند تخريج الحديث الأول.
(2) تهذيب التهذيب (245/10).
(3) شعب الإيمان (208/4).
(4) تقريب التهذيب (ص:809).

وَقَدْ سَمِعَهُ هِشَامٌ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ))[1].

وقال الدارقطني – بعد أن ذكر رواية الجماعة –: ((والقول قولهم))[2]، وقال أيضاً: ((فَالْقَوْلُ قَوْلُهُمْ لأَنَّهُمْ ثِقَاتٌ حُفَّاظٌ، وَقَدِ اجْتَمَعُوا عَلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ خِلافَ قَوْلِ مَالِكٍ))[3].

وقال البيهقي: ((وهو الصواب))[4]. – يعني: رواية الجماعة –.

وقد أبى ابن عبد البر هذا التقعيد، وقال: ((والقول عندي قول مالك؛ لأنه أقعدُ بهشام))[5].

لا يُنكر أنّ الإمام مالكاً بهشامٍ ألزمُ، وأثبتُ، وأضبطُ، فمن المعلوم أن رواية أهل المدينة عن هشام أحسنُ من غيرها كرواية أهل العراق، قال الإمام أحمد ـ في رواية الأثرم: ((كأن رواية أهل المدينة عنه أحسن، أو قال: أصح))[6]، وقال الدارقطني: ((أثبت الرواة عن هشام بن عروة: الثوري، ومالك، ويحيى القطان، وابن نمير، والليث بن سعد))[7]. وقال ابن خراش: ((بلغني أن مالكاً نقم عليه حديثه لأهل العراق))[8].

وخالف هذا الإمام أحمد، قال الأثرم قال أبو عبد الله: ((ما أحسن حديث الكوفيين عن هشام بن عروة، أسندوا عنه أشياء، قال: وما أرى ذاك إلا على النشاط – يعني أن هشاماً ينشط تارة فيسنده، ثم يرسله مرة أخرى، قلت لأبي عبد

(1) الأحاديث التي خولف فيها مالك (ص:78).
(2) العلل (198/1).
(3) الأحاديث التي خولف فيها مالك (ص:77).
(4) معرفة السنن والآثار (332/3).
(5) فتح الباري، لابن رجب (54/7).
(6) شرح علل الترمذي (678/2).
(7) المصدر نفسه (680/2).
(8) المصدر نفسه. وابن خراش هو: عبد الرحمن بن يوسف المروزي (ت283هـ). وينظر: ميزان الاعتدال (600/2)

الله: كان هشام تغيّر؟ قال: ما بلغني عنه تغيّر))[1].

ولا أحسب أن في مخيلة ابن عبد البر أن الروايات التي ساقها الإمام مسلم، وهم: أبو أسامة، ووكيع، وحاتم بن إسماعيل، هم الذين خالفوا وحسب؛ بل سبق وأن سردت عدة من الرواة مَن تابع هؤلاء منهم من أهل العراق، ومنهم من أهل المدينة؛ فابن عبد البر لم ينظر للكثرة أبداً، والإمام مسلم –ومن ذكر من الأئمة – نظروا إلىٰ الكثرة مع علمهم أن الإمام مالكاً أثبتُ، وأضبطُ الرّواة في هشام، فلسان حالهم يقول: إن هؤلاء قد اجتمعوا، والإنصاف عزيز.

وهذا المنهج – الذي مشىٰ عليه مسلم - ينطبق أيضاً عن الحديث الثاني، وهي رواية: مالك عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن رجل من المهاجرين – لم ير به بأساً – أنه سأل عبد الله بن عمرو بن العاص.

قال ابن رجب: «ورواه عبدة، ووكيع، عن هشام: حدثني رجل من المهاجرين - فذكره، ولم يذكر في الإسناد: عروة. قال مسلم في «التمييز»: وهو الصواب»[2].

ورواية مالك، وعبدة، ووكيع موقوفة عند الجميع.

فهنا أيضاً جمع الروايات التي خالفت رواية الإمام مالك؛ وذلك بذكره (عروة) في الإسناد، بخلاف إسنادي عبدة، ووكيع فلم يذكرا فيهما (عروة).

وهذا الحال كسابقه بأن الإمام مالكاً جرىٰ فيه علىٰ الجادة وذلك بذكره عروة بين هشام، ورجل من المهاجرين، وأيضاً لم يذكر جميع من خالف مالكاً في هذا الحديث فقد اكتفىٰ بذكر عبدة، ووكيع، وهناك متابعة لهما: حماد بن سلمة، وشعيب بن إسحاق[3].

ولم يعرّج الإمام مسلم علىٰ الرواية من طريق يونس بن بكير، عن هشام بن

(1) شرح علل الترمذي (679/2).

(2) فتح الباري (222/3).

(3) سبق بيان ذلك عند دراسة الحديث الثاني.

عروة، عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص، مرفوعاً، التي لم يذكر فيها (رجل من المهاجرين)، وأحسب أن الإمام مسلماً علم أن هذه الرواية مخالفة لما روىٰ مالك من جهة، ولما روىٰ عبدة، ووكيع من جهة أخرىٰ؛ فقد رووا الحديث جميعاً موقوفاً علىٰ عبد الله بن عمرو بن العاص، بخلاف رواية يونس بن بكير.

ومع ثقة يونس بن بكير رأىٰ الإمام مسلم أن رواية الجماعة أولىٰ وهي الصواب.

وتبع الدارقطني الإمام مسلما[1].

ودافع الإمام ابن عبد البر عن الإمام مالك بقوة، ولم ير الوهم منه أبداً، فقال: ((وزعم مسلم أن مالكاً وهم فيه، وأن وكيعاً ومن تابعه أصابوا، وهو عندي ظن وتوهم لا دليل عليه، ومعلوم أن مالكاً أحفظُ ممّن خالفه في ذلك وأعلمُ بهشام، ولو صح ما نقله غيرُ مالك عن هشام ما كان عندي إلا وهْماً من هشام والله أعلم، ومالك في نقله حجّة))[2].

فبغيره ألصق الوهم وعيّنه وهو هشام بن عروة؛ والحجة عنده أن الإمام مالكاً أثبت وأحفظ ممن ذكر الإمام مسلم، وهذا الأمر لا يُنازَع فيه – كما سبق تحريره قريباً – وهذا لا يجادل فيه الإمام مسلم؛ بل يعلمه كما علمه ابن عبد البر؛ ثم ما بال ابن عبد البر في غير ما حديث قد سلّم بصحة ما ذهب إليه الإمام مسلم من ترجيح الجماعة علىٰ قول مالك؛ بل ألحق به الوهم كما صنع الإمام مسلم سواء بسواء وذلك في حديث: ((لَايَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ))[3].

---

(1) ينظر: الأحاديث التي خولف فيها مالك (ص:84).

(2) الاستذكار (305/6).

(3) أخرجه: مالك في: الموطأ –رواية: يحيىٰ الليثي– كتاب: الفرائض، باب: مِيرَاثُ أَهْلِ الْمِلَلِ (21/2) (رقم:1475) قال فيه ((عمر)). وقد رواه عن الزهري غير مالك جماعة، قال الترمذي – بعد أن ساقه من طريق سفيان بن عيينة وهشيم، عن الزهري، عن علي بن حسين، عن عمرو بن عثمان: ((هذا حديث حسن صحيح. هكذا رواه معمر وغير واحد عن الزهري نحو هذا. وروىٰ مالك، عن الزهري، عن علي بن حسين، عن عمر بن عثمان، عن=

قال ابن الصلاح: ((وذكر مسلم صاحب الصحيح في كتاب التمييز أن كل من رواه من أصحاب الزهري قال فيه عَمرو بن عثمان يعني بفتح العين، وذكر أن مالكاً كان يشير بيده إلىٰ دار ابن عثمان كأنه علم أنّهم يخالفونه، وعمرو وعمر جميعاً ولدُ عثمان، غير أن هذا الحديث إنما هو عن عمرو-بفتح العين- وحكم مسلم وغيره علىٰ مالك بالوهم فيه))[1].

قال ابن عبد البر: ((لكن الغلط لا يسلَمُ منه أحد، وأهل الحديث يأبون أن يكون في هذا الإسناد إلا عمرو بالواو، وقال علي بن المديني، عن سفيان بن عيينة أنه قيل له: إن مالكاً يقول في حديث: ((لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ)) عمر بن عثمان فقال سفيان: لقد سمعته من الزهري كذا وكذا مرة، وتفقدته منه فما قال إلا عمرو بن عثمان))[2].

بل وزاد الأمر توضيحاً بقوله: ((وممّن تابع ابن عيينة علىٰ قوله عمرو بن عثمان معمر، وابن جريج، وعقيل، ويونس بن يزيد، وشعيب بن أبي حمزة، والأوزاعي، والجماعة أولىٰ أن يسلّم لها، وكلهم يقولون في هذا الحديث ((وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ))، ولقد أحسن ابن وهب في هذا الحديث رواه عن يونس، ومالك جميعاً وقال: قال مالك عمر، وقال يونس عمرو، حدثنا عبد الوارث بن سفيان، قال حدثنا قاسم بن أصبغ، قال حدثنا أحمد بن زهير، قال حدثنا مصعب بن عبد الله، قال حدثنا مالك، عن ابن شهاب، عن علي بن حسين، عن عمر بن عثمان،

= أسامة بن زيد، عن النبي ﷺ نحوه.

وحديث مالك وَهَمٌ، وَهِمَ فيه مالك، وقد رواه بعضهم، عن مالك فقال: عن عمرو بن عثمان. وأكثر أصحاب مالك قالوا: عن مالك، عن عمر بن عثمان، وعمرو بن عثمان بن عفان هو مشهور من ولد عثمان، ولا يعرف عمر بن عثمان)). سنن الترمذي (423/4). عقب حديث (2107).

وقال النسائي في السنن الكبرىٰ (123/4)، عقب حديث (6342): ((والصواب من حديث مالك: عمرو بن عثمان، ولا نعلم أن أحداً من أصحاب الزهري تابعه علىٰ ذلك)).

(1) علوم الحديث (ص:81).

(2) التمهيد (161/9).

عن أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال: ((لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ))، قال أحمد بن زهير: خالف مالك الناس في هذا فقال عمر بن عثمان))[1].

بل كان على ابن عبد البر – على قاعدته - هنا الإصرار أكثر على أن الإمام مالكاً أصاب، والجماعة وهموا في هذا، خاصة وأن مالكاً في هذا الحديث يصرّ على أنه عمر لا عمرو بقوله: ((وذكر أن مالكاً كان يشير بيده إلى دار ابن عثمان كأنه علم أنهم يخالفونه)).

فأين قوله هنا: ((والجماعة أولى أن يسلّم لها)) من قوله – في بعض أحاديث الدراسة -: ((ومعلوم أن مالكاً أحفظ ممن خالفه في ذلك))[2]؟!.

فالقرائن هنا أقوى من القرائن في الأحاديث التي دافع فيها عن مالك، والجماعة هم الجماعة، فإصرار الإمام مالك وعدم تراجعه أمام الكثرة دليل قوي على أنه لم يكن واهماً، فأين القاعدة التي لهج بها ابن عبد البر كثيراً بأن مالكاً أحفظ وأتقن؟ لِمَ تركها هنا؟!

أما قول ابن عبد البر: ((وهو عندي ظن وتوهم لا دليل عليه)): فإن كان مقصوده الطعن في القاعدة فلا يستقيم هذا الكلام على إطلاقه فهذه قاعدة من قواعد الترجيح عند أئمة النقد وكثيراً ما يقول الشافعي: العدد الكثير أولى بالحفظ من الواحد[3]، وقال الإمام مسلم –في بعض ما نُقِلَ عنه: ((فيعلم حينئذ أن الصحيح من الروايتين ما حدث الجماعة من الحفاظ، دون الواحد المنفرد وإن كان حافظاً))[4]؛ بل إن الإمام ابن عبد البر قد نطق بها في نصه السابق بقوله: ((والجماعة أولى أن يسلّم لها))، ثم إنه إذا لم تُطبق هذه القاعدة ما استقامت كثير من الأحاديث، ولتوقف الأئمة عن الترجيح في كثير منها.

---

(1) التمهيد (162/9).

(2) الاستذكار (305/6).

(3) ينظر: الأم (167/2)، ومختصر خلافيات البيهقي (386/2)، وفتح الباري: لابن حجر (285/9).

(4) التمييز (ص:49).

وإن كان مقصوده الجانب التطبيقي بمعنىٰ أن من خالف الإمام مالكاً هم أقلّ حفظاً وإتقاناً فيُسلّم له من جانب أن بأفرادهم كذلك، وقد حُرر هذا – مع الخلاف السابق – أما حيث الاجتماع فكلام ابن عبد البر لعله لا يصمد أمام نقد النقاد، وكلام الشافعي، ومسلم السابق قريباً خير دليل؛ بل من اطلع علىٰ كتب العلل سيرىٰ الأمر ربما استقرّ علىٰ هذا.

فلا اعتبار بالجماعة هنا إذن، ولا في الحديث السابق عند ابن عبد البر؛ لأنه رأىٰ أن مالكاً أحفظ وأثبت؛ لإتقانه وضبطه، والإمام مسلم رأىٰ الأكثر أولىٰ لبعدهم عن الوهم والخطأ.

واعتبر الإمام ابن عبد البر أن الأثبت في شيخه هو المقدّم علىٰ غيره، وهذه القاعدة تستقيم إن كان المخالف واحداً أما إن كانوا كثرة – كما هو الحال هنا – فالعبرة بالكثرة، خاصة وأن الإمام ابن عبد البر قد انتهج هذا المسلك في غير ما حديث، والمثال السابق – حديث عمرو، وعمر بن عثمان - شاهد علىٰ هذا.

ومن المعلوم أن هذا المنهج متبع قبلهما قال الفلاس[1]: «سمعت سفيان ابن زياد يقول ليحيىٰ بن سعيد في حديث سفيان، عن أبي الشعثاء، عن يزيد ابن معاوية العبسي، عن علقمة، عن عبد الله رضي الله عنه في قوله تبارك وتعالىٰ: ﴿خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ﴾[2]. فقال: يا أبا سعيد خالفه أربعة. قال: من هم؟ قال: زائدة، وأبو الأحوص، وإسرائيل، وشريك، فقال يحيىٰ: لو كان أربعة آلاف مثل هؤلاء كان الثوري أثبت منهم.

قال الفلاس: وسمعته يسأل عن عبد الرحمن بن مهدي عن هذا، فقال عبد الرحمن: هؤلاء قد اجتمعوا، وسفيان أثبت منهم والإنصاف لا بأس به»[3].

(1) عَمْرُو بنُ عَلِيّ بنِ بَحْرٍ أَبُو حَفْصٍ البَاهِلِيُّ، البَصْرِيُّ، الحَافِظُ، النَّاقِد، ثقة. ينظر: تقريب التهذيب (ص:616).

(2) المطففين، (من الآية: 26).

(3) الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم (78/1).

فأشار ابن مهدي إلىٰ ترجيح روايتهم لاجتماعهم، أما القطان فرأىٰ أن هؤلاء ومَن في منزلتهم ليسوا بأهل أن يرجح قولهم عل قول الثوري؛ لأنه الثبت الحافظ، وهذه القاعدة استفاد منها ابن عبد البر هنا في هذا الموضع فرأىٰ أن مالكاً لا يدانيه من ذُكر ولو اجتمعوا.

ولكن القياس في هذا المثال متعثر؛ لأن الرواة هنا غير أولئك في الحفظ والإتقان، فقط أردت التمثيل به لتثبيت القاعدة في الجملة ليس إلا.

ولا يختلف الحال في المثال الثالث، بقوله: ((وروىٰ مالك في "الموطأ" عن هلال بن أسامة، عن عطاء بن يسار، عن عمر بن الحكم قلت: ((يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ لِي جَارِيَةً كَانَتْ تَرْعَىٰ الْغَنَم)). وساق الحديث.

وقال الداني: ((قال مسلم في "التمييز": ومعاويةُ بن الحَكَم مشهورٌ بروايَةِ هذا الحديثِ في قِصَّةِ الجاريَةِ والكُهَّان والطِّيَرَة، قال: ولا نَعلم أحداً سَمَّاه عُمر إلاَّ مالكاً حتىٰ وَهِمَ فيه))[1].

هذا النقد الإجمالي الذي قدّمه الإمام مسلم بقوله: ((ولا نَعلم أحداً سَمَّاه عُمر إلاَّ مالكاً)) فيه دلالة علىٰ أن الرواة قد أجمعوا علىٰ ذكر معاوية في السند لا عمر، كما قال الإمام مالك، مع أنه لم يذكر مَن الرواة الذين خالفوا مالكاً، ولعل الإشارة منه إلىٰ أن معاوية بن الحَكَم هو المشهور برواية هذا الحديث تغني عن ذكر أي مخالف من الرواة.

ثم إن الإمام مسلماً قد خرّج - كما سبق - رواية يحيىٰ بن أبي كثير، عن هلال في صحيحه، وهو أحد من خالف مالكاً بقوله: (معاوية)، وقد ذكرت عند تخريج الحديث بعضاً من الرواة الذين خالفوا مالكاً.

ولنترك نقد الإمام مسلم، ونرىٰ دفاع ابن عبد البر الذي نسب الوهم لهلال شيخ الإمام مالك فقال: «هكذا يقول مالك في هذا الحديث عمر بن الحكم، ولم يتابع عليه، وهو مما عُدّ من وهمه، وسائر الناس يقولون فيه معاوية بن

(1) الإيماء إلىٰ أطراف أحاديث كتاب الموطأ (306/2). وقد سبق تخريج الحديث.

الحكم، وليس في الصحابة عمر بن الحكم، وقد ذكرنا في التمهيد ما فيه مخرج لمالك- إن شاء الله- وأن الوهم فيه من شيخه لا منه»[1].

وهذا المخرج الذي أشار إليه بأنه في كتابه (التمهيد) بناه بسنده علىٰ رواية الإمام مالك عن (الزهري، عن أبي سلمة، عن معاوية بن الحكم)، وتمسك ابن عبد البر بهذه الرواية وبنىٰ الرد عليها ليبعد الوهم عن الإمام مالك؛ فلم يبق والحال هذه إلا إلصاق الوهم بشيخه هلال. قال ابن عبد البر بعد أن أورد طريق مالك عن الزهري: ((فهذا مالك يقول في هذا الحديث عن ابن شهاب: عن معاوية بن الحكم كما سمعه منه وحفظه عنه، ولو سمعه كذلك عن هلال لأدّاه كذلك، والله أعلم، وربما كان هذا من هلال، إلا أن جماعة رووه عن هلال فقالوا فيه: معاوية بن الحكم))[2].

وهذا المخرج الذي أشار إليه ابن عبد البر لا يستقيم له خاصة وأن آخر الكلام يبطل أوله، فما بعد الاستثناء ((إلا أن جماعة رووه عن هلال فقالوا فيه: معاوية بن الحكم))، قد أفسد البناء، ومحاولة منه في الرجوع عن القضاء.

فعاد الحديث إذن إلىٰ وَهِم الإمام مالك لا إلىٰ هلال؛ لأن هلالاً روىٰ عنه جماعة علىٰ الصواب – كما أشار ابن عبد البر - أي: قالوا فيه (معاوية بن الحكم) وهم: يحيىٰ بن أبي كثير، وفليح بن سليمان، وأسامة بن زيد. بخلاف قول مالك فلم يتابعه أحد علىٰ قول (عمر بن الحكم)، وأنه لم يختلف الرواة عن مالك في ذلك – كما قال ابن عبد البر في النص السابق-.

وقوله: ((ولو سمعه كذلك عن هلال لأدّاه كذلك)): وهذا هو محل البحث فهل سمع مالك من هلال معاوية أو عمر؟ فلما رأينا يحيىٰ بن أبي كثير، وفليح ابن سليمان، وأسامة بن زيد قالوا: معاوية، وانفرد مالك بقوله عن عمر علمنا أن الوهم ليس من هلال؛ بل من الإمام مالك؛ لأنه خالف الجماعة؛ إذ لو تفرد مالك

(1) التقصي (ص: 398).

(2) التمهيد (22/ 79).

بالحديث، ولم يخالَف فيه ما خطّأه أحد مطلقاً.

ولا يقال: إن مالكاً قد حدّث به في رواية الزهري على الجادة أي بذكر (معاوية) فلو كان الوهم في رواية هلال منه أي بذكر (عمر) لكان الوهم أيضاً في روايته عن الزهري؛ فلما جاء برواية الزهري على الجادة عُلم أن الوهم ليس منه؛ بل من غيره وهو شيخه هلال.

هذا الذي دندن حوله ابن عبد البر وأراد أن يخلي ساحة الوهم من الإمام مالك؛ ولكن يقال هذا إذا وجدنا متابعة لمالك في ذكر عمر بدل معاوية؛ وإذ لم نجد علمنا أن الوهم من الإمام مالك، خاصة وأن من حدّث عن هلال – وهم جماعة من الرواة – اتفقوا على ذكر معاوية.

ومما يساعد ترجيح نقد الإمام مسلم على اعتراض ابن عبد البر أمران:

الأول: أن الإمام مالكاً قد حلَّ الإشكال بنفسه فها هو معن بن عيسى يقول: ((قلت لمالك: إن الناس يقولون إنك تخطئ في أسامي الرجال ... تقول عمر بن الحكم وإنما هو معاوية، فقال مالك: هكذا حفظنا، وهكذا وقع في كتابي، ونحن نخطئ، ومن يسلم من الخطأ))[1].

هكذا هو الإنصاف أصرّ على حفظه، ولم يستبعد الخطأ على نفسه وغيره.

والثاني: ربط الوهم بمالك من قِبَل بعض الأئمة، قال الطحاوي: ((سَمِعْتُ الْمُزَنِيَّ يَقُولُ: قَالَ الشَّافِعِيُّ: مَالِكٌ سَمَّى هَذَا الرَّجُلَ عُمَرَ بْنَ الْحَكَمِ، وَإِنَّمَا هُوَ مُعَاوِيَةُ بْنُ الْحَكَمِ))[2]، وقال الدارقطني –بعد أن ذكر رواية مالك– ((خَالَفَهُ يَحْيَى ابْنُ أَبِي كَثِيرٍ، وَأُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ رَوَيَاهُ عَنْ هِلالٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السُّلَمِيِّ، وَهُوَ الصَّوَاب))[3]، وقال أبو نعيم: «ورواه مالك، عن هلال بن

(1) ينظر: فتح المغيث: للسخاوي (16/2)، وشرح الموطأ: للزرقاني (179/3)،(147/4).

(2) شرح مشكل الآثار (524/12).

(3) الأحاديث التي خولف فيها مالك (ص:100).

أبي أسامة، عن عطاء، عن عمر بن الحكم، ووهم، إنما هو معاوية بن الحكم»[1]، وقال ابن حجر: ((عمر بن الحكم السلمي صوابه معاوية، وَهِمَ فيه مالك))[2].

وقد نقل ابن عبد البر نفسه عن بعض أئمة النقد توهيم الإمام مالك[3].

ولا يقال: يُحتمل أن يكون الوهم فيه من هلال، وسمعه منه مالك علىٰ الوهم، وحدّث به هلال مرة أخرىٰ علىٰ الصواب فسمعه آخرون، ويؤيّده أنَّ هلالًا تكلّم فيه بعض أهل العلم وإن كان الجمهور علىٰ توثيقه؛ فإلصاق الوهم به - وهو دون مالك في الحفظ والإتقان- أولىٰ من إلصاقه بمالك.

نعم؛ هلال دون الإمام مالك في الحفظ، قال أبو حاتم في حقه: ((شيخٌ يُكتب حديثه))، وقال النسائي: ((ليس به بأس)). وذكره ابن حبان في كتابه (الثقات)، ووثقه الذهبي[4].

ولكن توهيم الثقة، أو الصدوق بغير حجة مردود؛ إذ لو قيل بذلك لضاعت جملة من الأحاديث بسبب ذلك، فلم يبق – والحال هذه - إلا التسليم بنقد الإمام مسلم.

ولا يختلف الحال هنا– الحديث الرابع- في المنهج العام عند الإمام مسلم، بمعنىٰ أنه أشار إشارة إلىٰ الروايات المخالفة للإمام مالك؛ واعتبر أن مالكاً قد وهم في هذه الرواية، فقال:

((وروىٰ مالك في الموطأ: عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن عائشة رضي الله عنها عنها زوج النبي ﷺ: ((أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي إِحْدَىٰ عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُوتِرُ مِنْهَا بِوَاحِدَةٍ، فَإِذَا فَرَغَ اضْطَجَعَ عَلَىٰ شِقِّهِ الأَيْمَنِ)).

---

(1) معرفة الصحابة (2501/5).

(2) تقريب التهذيب (ص:594).

(3) منهم: البزار، وأحمد بن خالد، وابن الجارود. ينظر: التمهيد (76/22 ، 79).

(4) ينظر: الجرح والتعديل (76/9)، وتهذيب الكمال (343/30)، والثقات (505/5)، وميزان الاعتدال (311/4) روىٰ له الجماعة، وقد سبقت ترجمته.

قال الداني: ((وقال مسلم في ((لتمييز)): وهم مالك في ذلك، وخولف فيه عن الزهري، وساقه عن جماعة من أصحاب الزهري ذكروا الاضطجاع بعد ركعتي الفجر))[1].

وقال الإمام ابن رجب: ((وهذا مما عدّه الحفاظ من أوهام مالك منهم: مسلم في كتاب "التمييز"))[2].

وهذا التقعيد معتبر عند أئمة النقد؛ بل هو المتبع فالترجيح بالكثرة من القواعد المتبعة عند علماء الحديث، ونحا الإمام مسلم لهذا –في هذا الحديث– بل صرّح بذلك فقال: «والجهة الأخرىٰ أَن يروي نفر من حفاظ النَّاس حَديثاً عَن مثل الزُّهْرِيّ، أَو غَيره من الأئمة بِإِسْنَاد وَاحِد وَمتْن وَاحِد، مجتمعون علىٰ رِوَايَته فِي الإسناد والمتن، لَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ فِي معنىٰ، فيرويه آخر سواهُم عَمَّن حدث عَنهُ النَّفر الَّذين وصفناهم بِعَيْنِه فيخالفهم فِي الإسناد، أَو يقلب الْمَتْن فَيَجْعَلهُ بخِلَاف مَا حكىٰ مَن وَصفنَا مِن الْحفاظ، فَيُعلم حِينَئِذٍ أَن الصَّحِيح من الرِّوَايَتَيْنِ مَا حدّث الْجَمَاعَة من الْحفاظ، دون الْوَاحِد الْمُنْفَرد وإِن كَانَ حَافِظاً، علىٰ هَذَا الْمَذْهَب رَأينَا أهل الْعلم بِالْحَدِيثِ يحكمون فِي الحَدِيث، مثل شُعْبَة، وسُفْيَان بن عيينة، وَيحيىٰ بن سعيد، وَعبدالرَّحْمَن بن مهْدي، وَغَيرهم من أَئِمَّة أهل الْعلم»[3].

وبخصوص هذه الرواية وبعد توهيم الإمام مالك، اتبع الإمام مسلماً جمهرة من النقاد منهم: الذهلي وقال: «إن ما ذكروا هو الصواب، دون ما قاله مالك»[4].

والدارقطني، والبيهقي، وقال: ((رواه مسلم عن يحيىٰ بن يحيىٰ، كذا قاله مالك، والعدد أولىٰ بالحفظ من الواحد، وقد يحتمل أن يكونا محفوظين، فنقل

---

(1) الإيماء إلىٰ أطراف أحاديث كتاب الموطأ (49/4).
(2) فتح الباري (129/9).
(3) التمييز (ص:49).
(4) التمهيد (121/8).

مالك أحدهما، ونقل الباقون الآخر))[1].

وأبو العباس الداني وقال: ((والمحفوظ ذكر ركعتي الفجر قبل الاضطجاع، وكون الاضطجاع بعدهما))[2].

وابن حجر وقال: ((وَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ مِنْ طَرِيقِ مَالِكٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهُ ﷺ اضْطَجَعَ بَعْدَ الْوِتْرِ فَقَدْ خَالَفَهُ أَصْحَابُ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، فَذَكَرُوا الِاضْطِجَاعَ بَعْدَ الْفَجْرِ، وَهُوَ الْمَحْفُوظُ))[3].

واستبعد ابن عبد البر أن يكون الإمام مالك قد وَهِمَ في هذا الحديث لمنزلته، وحفظه، وإتقانه لأحاديث الزهري؛ بل ذهب إلىٰ أبعد من ذلك فقد عوّل علىٰ معنىٰ حديث ابن عباس حين بات عند ميمونة خالته ففي هذا الحديث أن اضطجاعه ﷺ كان بعد الوتر، وهذا يوافق رواية الإمام مالك، عن الزهري هنا، قال ابن عبد البر: ((لا يدفع ما قاله مالك من ذلك لموضعه من الحفظ، والإتقان، وثبوته في ابن شهاب، وعلمه بحديثه، وقد وجدنا معنىٰ ما قاله مالك في هذا الحديث منصوصاً في حديثه عن مخرمة بن سليمان، عن كريب، عن ابن عباس حين بات عند ميمونة خالته قال: ((فقام رسول الله ﷺ فصلىٰ ركعتين، ثم ركعتين، حتىٰ انتهىٰ إلىٰ اثنتي عشرة ركعة، قال ثم أوتر، ثم اضطجع حتىٰ أتاه المؤذن فصلىٰ ركعتين))؛ ففي هذا الحديث أن اضطجاعه ﷺ كان بعد الوتر، وقبل ركعتي الفجر علىٰ ما ذكر مالك في حديث ابن شهاب هذا؛ فغير نكير أن يكون ما قاله مالك في حديث ابن شهاب، وإن لم يتابعه عليه أحد من أصحاب

(1) السنن الكبرىٰ (63/3).

(2) الإيماء إلىٰ أطراف أحاديث كتاب الموطأ (49/4).

(3) فتح الباري (54/3). وجميع شرّاح صحيح مسلم، وكذلك شرّاح الموطأ علىٰ قول ابن عبد البر. ينظر: إكمال المعلم (49/3)، وشرح النووي علىٰ مسلم(20/6)، والديباج علىٰ صحيح مسلم – ساق السيوطي فيه قول النووي كأنه تبناه - (350/2)، والبحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج (469/15)، والمنتقىٰ شرح الموطأ (215/1)، وشرح الموطأ: الزرقاني (431/1). وأما صاحب منّة المنعم في شرح صحيح مسلم فقد خالف هؤلاء (464/1).

ابن شهاب))[1].

فلم ينظر ابن عبد البر لاجتماع أصحاب الزهري في روايتهم على خلاف رواية الإمام مالك، واكتفى بقرينتين الأولى أن الإمام مالكاً من أثبت الرواة في الزهري وأحفظهم، والثانية استئناسه برواية ابن عباس والتي وجد فيها معنى يدل دلالة على ما في رواية الزهري هذه.

أما عن الأولى: فإن هذا القول الذي تبناه هو رأي من الآراء لا ككل الآراء؛ نعم قال ابن معين: ((أثبت الناس في الزُّهْرِي: مالك بن أنس، ومَعْمَر، ويُونُس، وعُقَيل، وشُعَيْب بن أبي حَمْزَة، وسُفْيَان بن عُيَيْنَة))[2]، ولكن قال أيضاً في حق: شعيب بن أبي حمزة: ((مِن أثبت الناس في الزهري))[3]، وقال ابن المبارك: «ما رأيت أحداً أروى للزهري من معمر إلا أن يونس آخذ للسند؛ لأنه كان يكتب»[4]، واختلف كلام أحمد فقال مرة: ((ما أحد أعلم بحديث الزهري من معمر إلا ما

(1) التمهيد (121/8). ونص الحديث: عَنْ كُرَيْبٍ، مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ: ((أَنَّهُ بَاتَ عِنْدَ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ - وَهْيَ خَالَتُهُ - قَالَ: فَاضْطَجَعْتُ فِي عَرْضِ الوِسَادَةِ، وَاضْطَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَهْلُهُ فِي طُولِهَا، فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى انْتَصَفَ اللَّيْلُ - أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ، أَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ - ثُمَّ اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَجَعَلَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ بِيَدَيْهِ، ثُمَّ «قَرَأَ العَشْرَ الآيَاتِ الخَوَاتِمَ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى شَنٍّ مُعَلَّقَةٍ فَتَوَضَّأَ مِنْهَا، فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي، فَصَنَعْتُ مِثْلَ مَا صَنَعَ، ثُمَّ ذَهَبْتُ فَقُمْتُ إِلَى جَنْبِهِ، فَوَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ اليُمْنَى عَلَى رَأْسِي، وَأَخَذَ بِأُذُنِي بِيَدِهِ اليُمْنَى يَفْتِلُهَا، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَوْتَرَ، ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتَّى جَاءَهُ المُؤَذِّنُ، فَقَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ)) أخرجه: البخاري في: صحيحه، كتاب: الوتر، باب: ما جاء في الوتر (337/1)، (رقم:947)، ومسلم في: صحيحه، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الدُّعَاءِ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ وَقِيَامِهِ (ص: 384)، (رقم: 763).

(2) التاريخ والعلل رواية: الدوري (132/1).

(3) سؤالات ابن الجنيد ليحيى بن معين (ص:394).

(4) الجرح والتعديل (272/1).

كان من يونس؛ فإنه كتب كل شيء هناك))[1]، وقال الميموني عنه: ((سُئِلَ أَحْمد: مَن أثبت فِي الزُّهْرِيّ؟ قَالَ: معمر))[2]، وقال أحمد بن صالح: ((نحن لا نقدم في الزهري على يونس أحداً))[3].

ففي الترجيح بين رواة الزهري أقوال، والفصل بينهم هنا يحتاج لقرينة، والقرينة هي اللجوء إلى العدد، وهذا ما اختاره الإمام مسلم -ومن تبعه-، واستبعده الإمام ابن عبد البر.

وأما قول ابن عبد البر: ((لا يدفع ما قاله مالك من ذلك لموضعه من الحفظ، والإتقان، وثبوته في ابن شهاب ...)): فهذا الكلام لا يطوى إلا بعد تحليله وتوصيفه، بمعنى أن ابن عبد البر إن كان مراده أن يُقدَّم الإمام مالك بمفرده - عند الاختلاف - على الجماعة في كل حديث؛ باعتبار منزلته من الزهري فهذا وإن كان المعنى من ظاهر اللفظ يحتمل؛ ولكنه من التأويل البعيد، وأما إن كان مراده - عند الاختلاف على الزهري - بأن تقدم الجماعة التي فيها الإمام مالك على الجماعة التي دونه؛ لأنه أحفظ وأثبت؛ فهي قرينة لترجيح رواية الجماعة التي هو فيها[4]. فهذا الذي هو أقرب، وهو الذي جنح إليه الإمام مسلم بعمله وتطبيقه.

أما عن الثانية: -حديث ابن عباس- فالحديث في الصحيحين -كما سبق-[5] ويؤخذ منه أن وقت نوم النبي ﷺ كان يختلف، من هنا نظر الإمام ابن عبد البر إلى أن الإمام مالكاً حافظ متقنٌ لحديث الزهري فما المانع والحال هذه أن يكون قد حفظ عن الزهري ما لم يحفظه غيره! خاصة وأن الإمام مسلماً قد خرّج رواية

---

(1) تهذيب الكمال (554/32).

(2) تهذيب التهذيب (51/11).

(3) تاريخ ابن معين رواية: الدارمي (ص:47).

(4) ينظر: إعلام أهل العصر (ص:15). ولأن العلة مع خفائها تقع في أحاديث الثقات، وإذا تأول كل إمام أوهام الثقات ما وُجد حديث معل أبداً، اللهم إلا أن تكون القرائن قوية بحيث تدفع الوهم والخطأ عن الثقة.

(5) بل هناك أحاديث أخرى تدل على هذا في الصحيحين وفي غيرهما. يراجع: فتح الباري: لابن رجب (130/9).

الاضطجاع قبل وبعد الفجر، الأولىٰ عن يحيىٰ، عن مالك، عن الزهري، ثُمَّ رَوَىٰ بَعْدَهُ –أي الثانية– مِنْ طَرِيقِ عَمْرو بنِ الْحَارِثِ، وَيُونُس، عن الزهري بِسَنَدِهِ، وفِيه أَنَّ الِاضْطِجَاعَ بَعْدَ رَكْعَتَي الْفَجْرِ، فكأنها إشارة من الإمام مسلم إِلَىٰ أَنَّ الرِّوَايَتَيْنِ مَحْفُوظَتَانِ؛ لِأَنَّ شَرْطَ الشُّذُوذِ تَعَذُّرُ الْجَمْعِ، والجمع إن أمكن هو المتعيّن، وَقَدْ أَمْكَنَ علىٰ قول ابن عبد البر الجمع فكان نومه ﷺ مرة بعد الوتر، ومرة بعد ركعتي الفجر، فهذا أولىٰ من أن يُوهّم الثقة – الإمام مالك –، فلا شذوذ إذاً، ولا وهم[1].

وهذا الاعتراض من الإمام ابن عبد البر قد يكون له وجه، وكان من الممكن أن يستقيم الكلام – عند شرّاح صحيح مسلم والموطأ – بأن الرِّوَايَتَيْنِ مَحْفُوظَتَانِ عند الإمام مسلم إن كان لم يعل رواية الإمام مالك في كتابه ((التمييز)) والتي صرّح فيها بالوهم، أما وقد أعلّها فلا يبقىٰ لهذه الإشارة من معنىٰ بعد التصريح الصريح بإعلالها[2].

الخاتـــمة:

الحمد لله والصلاة والسلام علىٰ رسول الله ﷺ وعلىٰ صحبه وآله ومن والاه، وبعد:

فهنا ثمرة البحث، وما عليّ إلا أن ألخص ما سبق من البيان، فأقول:

1. أفادت الموازنة بين الإماميين في الوقوف علىٰ حقيقة النقد، وظهرت لنا الفروق بين المنهجين، كما أفادت من ناحية أخرىٰ في زيادة التعرف علىٰ علم العلل.
2. الإمام مسلم له الرتبة المنيفة في الحفظ، والإتقان.
3. من شأن نقَدَة الحديث والأثر أن لا يغضوا النظر عن أخطاء الرواة ووجب التنبيه عليها، ولو كان من أحفظ الرواة وأتقنهم، وهو ما صنعه الإمام مسلم

(1) ينظر: شرح النووي علىٰ مسلم (20/6)، وشرح الموطأ: الزرقاني (431/1).

(2) أما لماذا خرجه الإمام مسلم في ((الصحيح)) فهذا الاعتبار ليس محل ذكره هنا.

في حق الإمام مالك.

4. اتضح الأدب الجمّ في اختيار مصطلحات النقد عند الإمام مسلم في حق الإمام مالك.
5. ابن عبد البر لا يأخذ أحكام النقد مسلّمة دون النظر في قواعدها فهو لا يدون معلومة، أو نقد إمام فحسب؛ بل يناقش ويرد ويمحص حتىٰ يصل لحكم يرتضيه.
6. تبيّن أن الإمام ابن عبد البر له مطالعة واسعة بطرق الحديث، ومتابعاته، وشواهده.
7. اعتراضه علىٰ نقد الإمام مسلم ليس من باب التعنت؛ بل من باب الدفاع عن السنة ورواتها، وهو بهذا يضع علامة استفهام علىٰ بعض نقد الإمام مسلم، وسواء خالفته، أو وافقته يبقىٰ لكلامه صدىٰ وبراح وهامش يمكن أن يحمل عليه، وتعقيباته علىٰ الإمام مسلم لا تعدو أن تكون اجتهاداً، كما أن هذه التعقبات لا تنقص من قدر الناقد ابن عبد البر – باعتباره قد انتقد الإمام مسلماً - ولا تحط من قدر المنقود.
8. تقصير الإمام ابن عبد البر في تركه نقل آراء بعض أئمة النقد كالدارقطني، ومَن سبقه، ممن خالفوه، وهذا لا شك مما يوهن قوله ويؤخره.

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات.

====================

فهرس المصادر والمراجع

. القرآن الكريم. برواية حفص عن عاصم.
1. الأحاديث التي خولف فيها مالك، للدارقطني، تحقيق: أبي عبدالباري الجزائري، الناشر: مكتبة: الرشد، الرياض، ط: الأولى، 1997م.
2. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، لابن عبد البر، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار: قتيبة، دمشق، ط: الأولى، 1414هـ.

3.إعلام أهل العصر بأحكام ركعتي الفجر، لشمس الدين آبادي، مطبعة الأنصاري، الدهلي.
4. إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم، للقاضي عياض، تحقيق: يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار: الوفاء للطباعة، مصر، ط: الأولى،1419هـ.
5. الإيماء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ لأحمد بن طاهر الداني، تحقيق: رضا بوشامة الجزائري، مكتبة: المعارف، الرياض، ط: الأولى، 1424هـ.
6. البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، لمحمد بن علي بن آدم الإتيوبي، دار: ابن الجوزي، ط: الأولى، 1436هـ.
7. بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، لأبي الحسن ابن القطان، تحقيق: الحسين آيت سعيد، دار: طيبة، الرياض، ط: الأولى، 1418هـ.
8. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد، دار: الغرب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى، 1422هـ.
9. تاريخ عثمان بن سعيد الدارمي عن أبي زكريا يحيى بن معين، تحقيق: محمد بن علي الأزهري، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة، القاهرة، ط: الأولى، 1429هـ.
10. التاريخ والعلل رواية الدوري، تحقيق: محمد بن علي الأزهري، دار: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط: الأولى، 1434هـ.
11. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، للمنذري، ضبط أحاديثه وعلق عليه: مصطفى محمد عمارة، مكتبة: مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: الثالثة، 1388هـ.
12.تقريب التهذيب لابن حجر، تحقيق: طارق عوض الله، دار: كوثر، مصر، ط: الأولى، 1431هـ.
13.التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، للنووي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار: الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، 1405هـ.
14.التَّقصّي لما فِي المُوَطَّأ مِنْ حَدِيْثِ النَّبِيّ ﷺ، لابن عبد البر، اعتَنَى بهِ: فيصل العلي، والطَّاهِر الأَزْهَر، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط: الأولى، 1433هـ
15. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر، تحقيق: مصطفى العلوي، ومحمد عبد الكبير، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب،1387هـ.
16.التمييز، لمسلم بن الحجاج، تحقيق: صالح بن ديان، دار: ابن حزم، بيروت، ط: الأولى.
17. تهذيب التهذيب، لابن حجر، الناشر: مطبعة دائرة المعارف، الهند، الطبعة: الأولى، 1326هـ
18. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، تحقيق: بشار عواد، الناشر: مؤسسة: الرسالة، بيروت، ط: الأولى، 1400هـ.
19. الثقات، لابن حبان، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: محمد خان، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الهند، ط: الأولى، 1393هـ.
20. جامع العلوم والحكم، لابن رجب، دار: المعرفة، بيروت، ط: الأولى، 1408هـ.
21. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة: المعارف، الرياض.
22. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، الناشر: الهند، ط: الأولى، 1271هـ، 1952م.
23. جزء القراءة خلف الإمام، للبخاري، حققه وعلق عليه: فضل الرحمن الثوري، راجعه: محمد عطا الله

خليف، الناشر: المكتبة السلفية، ط: الأولى، 1400هـ.

24. خلق أفعال العباد، للبخاري، تحقيق: فهد بن الفهيد، دار: أطلس الخضراء، ط: الأولى، 2005م

25. الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، للسيوطي، تحقيق: أبي إسحاق الحويني، دار: ابن عفان للنشر، السعودية، ط: الأولى1416هـ.

26. ذيل تذكرة الحفاظ، لأبي المحاسن محمد الحسيني، دار: الكتب العلمية، ط: الطبعة الأولى.

27. سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: الثانية، 1395هـ.

28. سنن أبي داود، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط، ومحَمَّد كامِل قره بللي، دار: الرسالة العالمية، ط: الأولى، 1430هـ.

29. سنن ابن ماجه: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار: إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى الحلبي

30. السنن الكبرى، للبيهقي، تحقيق: محمد عطا، دار: الكتب العلمية، بيروت، ط: الثالثة، 1424هـ

31. السنن الكبرى، للنسائي، تحقيق: حسن شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى، 1421هـ.

32. سنن النسائي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، دار: المعرفة، ببيروت، ط: الخامسة 1420هـ

33. سؤالات ابن الجنيد، لأبي زكريا يحيى بن معين، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، مكتبة: الدار، المدينة المنورة، ط: الأولى، 1408هـ.

34. سؤالات الحاكم النيسابوري، للدارقطني، تحقيق: محمد بن علي الأزهري، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة، القاهرة، ط: الأولى، 1427هـ.

35. سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط: الثالثة، 1405هـ.

36. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة: الثقافة الدينية، القاهرة، ط: الأولى، 1424هـ.

37. شرح سنن ابن ماجه، لمغلطاي بن قليج، تحقيق: كامل عويضة، مكتبة: نزار مصطفى الباز، السعودية، ط: الأولى، 1419هـ.

38. شرح علل الترمذي، لابن رجب، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة الرشد، الرياض، ط: الثانية، 2012م.

39. شرح معاني الآثار، للطحاوي، تحقيق: محمد النجار، ومحمد جاد الحق، رقم كتبه وأحاديثه: يوسف المرعشلي، الناشر: عالم الكتب، ط: الأولى، 1414هـ.

40. شعب الإيمان، للبيهقي، دار: الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: محمد بسيوني زغلول، ط: الأولى، 1410هـ.

41. صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار: ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط: الثالثة، 1407هـ

42. صحيح مسلم، دار: المغني. السعودية، ط: الأولى، 1419هـ.

43. صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، لابن الصلاح، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، دار: الغرب الإسلامي، بيروت، ط: الثانية، 1408هـ.

44. الضعفاء الكبير، للعقيلي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار: المكتبة العلمية، بيروت، ط: الأولى، 1404هـ.

45.الطبقات الكبرى، لابن سعد، تحقيق: إحسان عباس، دار: صادر، بيروت، ط: الأولى، 1968م
46. العبر في خبر من غبر، للذهبي، تحقيق: صلاح المنجد، مطبعة: حكومة الكويت، 1984م.
47. العلل ومعرفة الرجال، لأحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، دار: الخاني، الرياض، ط: الثانية، 1422هـ.
48. العلل ومعرفة الرجال، للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، رواية المَرُّوذِي، تحقيق: محمد ابن علي الأزهري، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة، القاهرة، ط: الأولى، 1430هـ.
49. العلل الواردة في الأحاديث النبوية، للدارقطني، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار: طيبة، الرياض، ط: الأولى، 1405هـ.
50. علوم الحديث، لابن الصلاح، تحقيق: نورالدين عتر، دار: الفكر، دمشق، ط:25، 2020م.
51. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر، دار: المنار، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: الأولى، 1999م، وفتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن رجب، تحقيق: طارق عوض الله، دار: ابن الجوزي، ط: الأولى 1417هـ.
52. فتح المغيث شرح ألفية الحديث، للسخاوي، تحقيق: عبد الكريم الخضير، ومحمد بن عبد الله فهيد، دار: المنهاج، الرياض، ط: الثانية، 1428هـ.
53. الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار: الكتب العلمية، بيروت ط: الأولى، 1418هـ.
54. كتاب الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، لابن عبد البر، تحقيق: محمد ممد أحيد، مكتبة: الرياض الحديثة، الرياض، ط: الأولى، 1398هـ.
55. لسان العرب، لابن منظور، دار: صادر، بيروت، ط: الثالثة، 1414هـ.
56. لسان المحدثين، لمحمد خلف سلامة، الموصل،2007م.
57. لسان الميزان، لابن حجر، تحقيق: دائرة المعرف النظامية، الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، ط: الثانية، 1390هـ.
58. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار: الوعي، حلب، ط: الأولى، 1396هـ.
59. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين الهيثمي، دار: الفكر، بيروت، 1412هـ.
60. مختصر خلافيات البيهقي، لأحمد بن فَرح اللَّخمى الإشبيلي، تحقيق: ذياب عبد الكريم، مكتبة: الرشد، السعودية، ط: الأولى، 1417هـ.
61. مَسَائِلُ الإِمَامِ أَبِي عبدالله أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، رواية: إِسْحَاق بن إِبْرَاهِيمَ بن هَانِئ، تحقيق: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الأَزْهَرِيّ، دار: الفاروق الحديثة للطباعة، القاهرة، ط: الأولى، 1434هـ.
62. المسند: للإمام أحمد، شرحه ووضع فهارسه: حمزة أحمد الزين، دار: الحديث القاهرة، ط: الأولى 1416هـ، وتحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421هـ.
63. المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي، الهند، ط: الثانية، 1403هـ.

64. المصنف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى، 1409هـ.

65. معرفة السنن والآثار، للبيهقي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار: الوفاء، ط: الأولى، 1412هـ

66.معرفة الصحابة، لأبي نعيم، تحقيق: عادل العزازي، دار: الوطن، الرياض، ط: الأولى1419هـ.

67.معرفة علوم الحديث، للحاكم النيسابوري، تحقيق: زهير شفيق الكبي، دار: إحياء العلوم

68. مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار: الفكر، 1399هـ.

69. منة المنعم في شرح صحيح مسلم، لصفي الرحمن المباركفوري، دار: السلام للنشر، الرياض، ط: الأولى، 1420هـ.

70. المنتقى شرح الموطأ، للباجي، مطبعة: السعادة، محافظة مصر، ط: الأولى، 1332هـ.

71. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي، دار: إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الثانية،1392هـ.

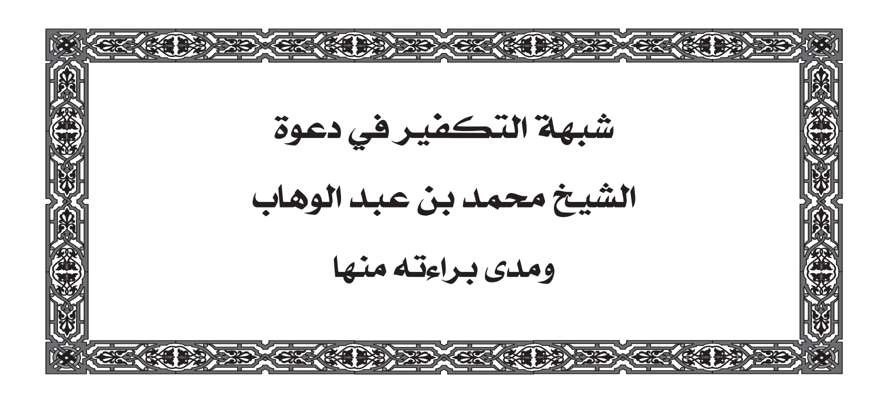
72.المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، لابن جماعة، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار: الفكر، دمشق، ط: الثانية، 1406هـ.

73. الْمُوَطَّأ، لمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ الأَصْبَحِيّ، رواية: يَحيى بن يَحيى اللَّيثيّ، تحقيق: بشار معروف، دار: الغرب الإسلامي، بيروت.

74. ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار: المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط: الأولى، 1382هـ.1963م.

75. نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية، للألمعي في تخريج الزيلعي، لجمال الدين الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: مؤسسة الريان، بيروت.

76. النكت الجياد المنتخبة من كلام شيخ النقاد ذهبي العصر العلامة المعلمي اليماني، تأليف: أبي أنس إبراهيم الصبيحي، دار: طيبة للنشر، الرياض، ط: الأولى، 1431هـ.



شبهة التكفير في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومدى براءته منها

د. فتحي عبد الرحمن محمد عطية الحوفي
جامعة القاسمية - الإمارات

الملخص:

يهدف البحث إلىٰ بيان مفهوم التكفير، وخطورته، وعرض اتهام الشيخ محمد ابن عبد الوهاب بتكفير المسلمين، في حياته وبعد وفاته، وقيام الشيخ حال حياته بدفع تهمة التكفير عن نفسه وإعلانه البراءة منها، وقيام تلاميذه وأتباعه بدفعها عن شيخهم وتراث مدرستهم. كما يرمي إلىٰ سبر أغوار اتهام الشيخ بالتكفير؛ ليتثبت من صحته، أو يتأكد من براءته منه، ومصدره في إثبات الاتهام أو البراءة منه هو نصوص الشيخ في كتبه ورسائله، والتي رسمت ملامح منهجه في التكفير، وضوابطه، وموانعه. واستخدم لتحقيق ذلك المنهج الوصفي؛ لتحليل نصوص الشيخ، والمنهج النقدي؛ لبيان ما حوته نصوصه من مخالفات في قضية التكفير، والمنهج الاستردادي التاريخي؛ لتأصيل الأفكار والقضايا التي عرض لها البحث، والوقوف علىٰ مدىٰ موافقة الشيخ أو مخالفته لمنهج السلف. ومن أهم نتائجه: التأكيد علىٰ خطورة التكفير، وتوسعة الشيخ دائرة التكفير، لعدم قبوله العذر بالجهل والخطأ في مسائل أصول الدين، وعدم اعتداده بالتأويل مانعًا من التكفير؛ مما أدىٰ إلىٰ فتحه باب تكفير طوائف المسلمين علىٰ مصراعيه، حتىٰ كاد يشمل

جميع المسلمين؛ وحكمه بالكفر على معينين كثيرين، وإن كان قد نفى عن نفسه تكفير بعضهم، إلا أنه عاد فقرره ثانية. ومع نفي الشيخ وتلاميذه تهمة التكفير إلا أن نصوص الشيخ في كتبه ورسائله تبقى مصدرا خصبا لمؤيديه ومعارضيه على حد سواء.

الكلمات المفتاحية: (التكفير - الكفر - نواقض الإسلام - منهج - الجماعات - المخالفين).

==================

المقدمة:

حمدا لله وكفى، وصلاة وسلاما على عباده الذين اصطفى، ومن على دربهم سار واقتفى إلى يوم الدين، **وبعد**..، فقد ابتلي الإسلام بحقد أعدائه، وجهل بعض أبنائه بحقيقته، فأصبحوا أداة في يد أعدائهم؛ لتشويه صورة الإسلام في محاولة للقضاء عليه؛ فخرجوا عليه في صورة جماعات متطرفة تتبني تكفير المسلمين واستباحة دمائهم. فراحوا يتلمسون وسيلة لتسويق تكفيرهم؛ فألصقوها بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، معتمدين على ليِّ عنق نصوص تراثه في قضية التوحيد، وكشف شبهات المشركين ودحضها، مستنطقين لها بما لا يمكن أن تجود به أحيانا، وبما تضن به وتأباه أحيانا أخرى.

إشكالية البحث وتساؤلاته:

يحاول البحث أن يجيب عن الأسئلة الآتية:

1- ما مفهوم التكفير، وما خطورته؟
2- ما منهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير؟ وما ضوابطه، وما موانعه؟
3- هل يوجد تكفير في دعوة الشيخ، وكيف يمكن توجيهه؟
4- هل أقر الشيخ وأتباع مدرسته بتهمة التكفير، أو دفعوها عن أنفسهم؟

أهداف البحث:

يمكن تحديد الأهداف المتعلقة بالبحث، وهي على النحو الآتي:

1- بيان خطورة التكفير وضرره على الأمة.
2- الكشف عن براءة الشيخ محمد بن عبد الوهاب من تكفير المسلمين واستباحة دمائهم من عدمها.
3- بيان منهج الشيخ في التكفير.
4- تحديد الطوائف والأفراد التي طبَّق عليها الشيخ منهجه في التكفير.

أهمية البحث: دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب -كشأن كثير من الدعوات الإصلاحية- وجدتْ لها خصوما شتى أكدوا اتهام الشيخ بالوقوع في بلاء التكفير، وعلى النقيض وجدتْ من ينافح عن الشيخ ودعوته، وينفي عنهما قضية التكفير مطلقا، حتى عن المشركين الذين أوغلوا في الشرك والضلال، انطلاقا من حب الشيخ والدفاع عن دعوته، سيما أن الشيخ يعلن في كتبه ورسائله براءته من شبهة التكفير، مؤكدا بطلانها وفسادها، وناقش شبهات المشركين المرتدين ونقضها واحدة تلو الأخرى، وأولى قضية التوحيد عناية واهتماما، بما يوضح منهجه في الحكم على كفر مخالفيه -سواء كانوا من المشركين أو من المسلمين-.

وفي البحث الذي بين أيدينا نوضح خطورة التكفير ومدى براءة الشيخ من تكفير المسلمين من عدمها، وبيان منهجه في تكفير المخالفين له؛ بما يزيل شبه المفترين عليه ويرسم منهجه في تكفير المرتدين. ويكشف عن تعصب المدافعين عنه بما لا وجه له أو سند من نصوص الشيخ نفسه، إزاء تكفير الشيخ بعض الأفراد المعينين، وكثير من طوائف المسلمين.

أسباب اختيار البحث:

أولاً -بيان أهمية قضية التكفير وخطورتها على الأمة كلها في إخراج المسلمين عن دينهم واستباحة دمائهم وأعراضهم وأموالهم دونما حق، وضياع نعمة الأمن والأمان من المجتمع.

ثانياً- ضرورة بيان منهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب في قضية التكفير على

ضوء المنهجية والموضوعية العلمية التي تنأىٰ عن التعصب له أو عليه.

ثالثاً - ضرورة التأكيد علىٰ تأصيل منهجية الإسلام في تكفير المرتدين والخارجين علىٰ عقيدته وشريعته، بما يرسم الحدود الفاصلة بين تكفير المسلمين وتكفير المرتدين.

رابعاً- إذا كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب قد دفع تهمة التكفير عن نفسه في حياته، ودفعها عنه أتباع مدرسته بعد وفاته، فإن المطالع لكتبه ورسائله يجد فيها تكفيرا لبعض الطوائف والأفراد، بل يجد فيها تكفيرا لبعض الأفراد في موطن، ونفيا لتكفيرهم في موطن آخر؛ فالأمر إذا جد خطير ويحتاج إلىٰ تأن وتحقيق؛ حتىٰ لا ينسب إلىٰ الشيخ مالم يقله، أو ينفىٰ عنه ما ثبتت نسبته إليه. وكيف يمكن توجيه تكفيره وقبوله أو رفضه، وهو ما يحاول هذا البحث أن يميط عنه اللثام بمنهجية وموضوعية علمية.

الدراسات السابقة: في الحقيقة توجد دراسات متعددة في هذا الموضوع تكلم بعضها عن التكفير وخطورته، واتهم بعضها الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالتكفير، وحمل بعضها الآخر لواء الدفاع عن دعوته ضد خصومه ومناوئيه، من أبرزها ما يأتي:

- داعية وليس نبياً (قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير)، حسن بن فرحات المالكي، دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع عمان الأردن ط الأولىٰ 1425هـ/ 2004م.

- دعاوىٰ المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، د. عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، دار الوطن، الرياض، المملكة العربية السعودية.

ومع هذا فلا يزال طرح الشبهات يتجدد؛ فأعداء الإسلام لا يفتؤون عن نفث سمومهم بغرض تشويه الإسلام وتقويض أركانه، ولا يزال كثير من أبناء الإسلام ينخدع ببريق زيفهم، مما يستوجب تجدد مناقشتهم ودحض مفترياتهم، والعودة بأبناء الإسلام ممن زلت قدمه ووقع فريسة في شباكهم إلىٰ منهج الإسلام

الصحيح، وإعادة الثقة في أئمتهم ودعواتهم الإصلاحية التي أعادت الأمة إلىٰ منهج الإسلام المستقيم.

إضافة إلىٰ أن غالب هذه البحوث وغيرها جاءت علىٰ طرفي نقيض؛ فبعضها يتحامل علىٰ الشيخ إلىٰ درجة تصل إلىٰ الافتراء عليه وعلىٰ دعوته، وبعضها يتعصب له إلىٰ درجة نفي التكفير عن دعوته بالكلية. وكلاهما يخالفه واقع تراث الشيخ -كما في كتبه ورسائله-؛ مما يستدعي إعادة البحث والتنقيب والاستيعاب لكل تراث الشيخ، ودراسته دراسة وصفية تحليلية موضوعية، توضح ما له وما عليه فيما يتعلق بقضية التكفير.

منهج البحث: مما لا ريب فيه أن منهجية البحث توضح دقته وتضع المعايير الواضحة في عملية السير فيه أمام القارئ الكريم، وقد جاء هذا البحث وفق المناهج الآتية:

المنهج الوصفي التحليلي: وقمت من خلاله بتحليل نصوص الشيخ محمد بن عبد الوهاب المتعلقة بموضوع البحث تحليلاً علمياً. **والمنهج النقدي**: وقد بدا هذا المنهج من خلال بيان مخالفة أعداء دعوة الشيخ وبعض أتباعه لمنهجه الذي وضعه في قضية التكفير. **والمنهج الاستردادي** التاريخي: وقد بدا هذا المنهج من خلال تأصيل الأفكار والقضايا التي يعرض لها البحث، ليتسنىٰ الوقوف علىٰ مدىٰ موافقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب أو مخالفته لمنهج السلف.

خطة البحث: جاء البحث وفق خطة احتوىٰ من خلالها علىٰ مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث.

فأما المقدمة: فقد اشتملت علىٰ إشكالية البحث وأسئلته والدراسات السابقة وأهمية الموضوع وأسباب اختياره ومدىٰ الاستفادة منه وأهدافه وخطته ومنهجه.

وأما التمهيد فعنوانه: التكفير (مفهومه وأقسامه) وفيه ثلاثة فروع، الفرع الأول: مفهوم الكفر والتكفير، والفرع الثاني: أقسام الكفر، والفرع الثالث: معنىٰ الكفر وأقسامه عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

وأما المبحث الأول فعنوانه: الشيخ محمد بن عبد الوهاب بين أنصاره وخصومه، وفيه مطلبان:

الأول: حياته ونشأته ودعوته. المطلب الثاني: اختلاف العلماء في تقدير الشيخ والحكم عليه.

وأما المبحث الثاني فعنوانه: منهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب في قضية التكفير، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: خطورة التكفير والتحذير منه عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

المطلب الثاني: ضوابط التكفير عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

المطلب الثالث: موانع التكفير عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

المبحث الثالث: موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأنصاره من شبهة التكفير. وفيه مطلبان: المطلب الأول: موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب من شبهة التكفير.

المطلب الثاني: موقف أنصار وتلاميذ الشيخ محمد بن عبد الوهاب من شبهة التكفير.

المبحث الرابع: الطوائف والأفراد التي طبق عليها الشيخ محمد بن عبد الوهاب منهجه في التكفير. وفيه مطلبان: المطلب الأول: الطوائف التي طبق عليها الشيخ محمد بن عبد الوهاب منهجه في التكفير. المطلب الثاني: الأفراد التي طبق عليها الشيخ محمد بن عبد الوهاب منهجه في التكفير.

ثم أردفت ذلك بخاتمة اشتملت على أهم النتائج التي توصل البحث إليها، وفهرس المصادر والمراجع. وأخيرا أدعو الله تعالى ألاّ أحرم أجر المجتهد أصاب أو أخطأ وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. ❁✍ **المؤلف** ❁

التمهيد: التكفير (مفهومه وأقسامه).

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول- مفهوم الكفر والتكفير: انطلاقا من ارتباط مفهوم الكفر بالتكفير، كان لابد من الوقوف علىٰ مفهوم الكفر بوضوح؛ حتىٰ يتسنىٰ الوقوف علىٰ حقيقة التكفير، فلا بد من الرجوع إلىٰ اللغة وأهل الاصطلاح، وفيما يأتي بيان ذلك:

أولاً- مفهوم الكفر لغة واصطلاحا:

1- **مفهوم الكفر في اللغة:** بالرجوع إلىٰ بعض معاجم اللغة العربية؛ لمعرفة معنىٰ الكفر تبين أن أصل الكفر: تغطية الشيء، والستر والتغطية[1]. ومنه سمي الكافر كافراً[2]، وقيل لأنه يستر نعم الله عليه[3]. ومنه سميت الكفارات بهذا الاسم؛ لأنها تكفّر الذنوب؛ أي: تسترها، مثل كفّارة اليمين والظّهار والقتل الخطأ[4].

2- **مفهوم الكفر اصطلاحا:** الكفر عند كل طائفة مقابلُ ما فسّروا به الإيمانَ، كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به؛ فمن قال الإيمان معرفة الله؛ قال الكفر هو الجهلُ بالله وبطلانه ظاهر. ومن قال الإيمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة، قال: الكفرُ هو المعصية، لكنهم اختلفوا، فقالت الخوارج كل معصية كفر، وهو باطل. وقالت المعتزلة المعاصي أقسام ثلاثة، منها ما يدل علىٰ الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز، وهو الجهل برسالة الرسول، والتلفظ بكلمات دالة علىٰ ذلك، كَسبِ الرّسولِ ﷺ والاستخفافِ به وهو كفر. ومنها ما لا يدل علىٰ ذلك وهو قسمان؛ قسم يخرج مرتكبه إلىٰ منزلة بين المنزلتين، كالكبائر، وهذا لا يحكم عليه بالكفر بل بالفسق. وقسم لا يخرج مرتكبه إلىٰ منزلة بين المنزلتين، كالصغائر، ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق، بل

(1) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني، مادة (كفر)، 5/ 991.

(2) لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين ابن منظور، مادة (كفر)، 5/ 3897.

(3) تهذيب اللغة للأزهري، 197/10، و: مختار الصحاح، لأبي بكر محمد بن يحيىٰ الرازي، مادة (كفر)، 1/ 576.

(4) لسان العرب، مادة (كفر) 5/ 3900.

بالإيمان[1].

ثانياً- مفهوم التكفير لغة واصطلاحا:

1- **التكفير لغة**: فقد عُرِّف لغة بأنه مصدر من الفعل الثلاثي كفَّر، وهو تفعيل من الكُفْر، يقال: كفَّره (بالتّشديد) تكفيرا: نَسَبَه إلىٰ الكفر.

2- **التكفير اصطلاحا**: رمي الآخرين بالكفر بعد إسلامهم، وإخراجهم من دائرة الإسلام، وإلحاقهم بدائرة الكفر.

الفرع الثاني-أقسام الكفر: أورد العلماء للكفر أقساما عديدة باعتبارات مختلفة، منها ما يأتي:

أولاً-تقسيم الكفر باعتبار حكمه: قسم العلماء الكفر بهذا الاعتبار إلىٰ كفر أكبر وكفر أصغر[2]. والكفر الأكبر يشمل أنواعا كثيرة، منها: كفر التكذيب، والاستكبار، والإنكار، والجحود، والمعاندة، والإعراض، والشرك، والنفاق[3]. وأما الكفر الأصغر فهو ما يضاد كمالَ الإيمان الواجب، ويضاد الشكر الذي هو العمل بالطاعة، وهو موجب لاستحقاق الوعيد، ولا يُخْرِجُ من الدين، والمعاصي أكثرها من هذا النوع، وقد سمّىٰ اللهُ ورسوله بعضها كفرا[4].

ثانياً- تقسيم الكفر باعتبار بواعثه وأسبابه: إن مجمل ما ذكره العلماء من أنواع هذا الكفر تسعة، وهي: كفر إنكار، وجحود، وعناد، ونفاق، وتكذيب، واستكبار، وإعراض، وشك، وجهل. ولا شك أن بعض هذه الأنواع يعود إلىٰ بعض، ككفر الإنكار[5]، فإنه يتضمن كفر التكذيب وكفر الجهل؛ فمن نظر إلىٰ منشأ هذا الكفر والباعث عليه سماه جهلا، ومن نظر إلىٰ قيامه باللسان سماه

(1) ينظر: شرح المواقف للإيجي، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، 8/361-363.

(2) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، 1/ 83، و: مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم، 1/ 335.

(3) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 1/340.

(4) ينظر: مدارج السالكين، 1/ 337، و: التكفير وضوابطه، إبراهيم بن عامر الرحيلي، ص 95.

(5) ينظر: معالم التنزيل، البغوي، 1/ 64.

تكذيبا[1].

ثالثاً- تقسيم الكفر باعتبار ما يقوم به: ينقسم الكفر بهذا الاعتبار إلىٰ كفر قلبي، وكفر قولي، وكفر عملي. **فالكفر القلبي هو**: ما يقوم بالقلب من الاعتقادات المكفرة، ويسمىٰ هذا النوع بالكفر الاعتقادي؛ لأن مرجعه إلىٰ الاعتقاد[2]. **وأما الكفر القولي فهو**: ما يجري علىٰ اللسان من الأقوال المكفرة علىٰ وجه الاختيار، مثل سب الله ورسوله، أو ادعاء النبوة، وينقسم قسمين، كفرٍ أكبر مخرج من الملة، وأصغر لا يخرج من الملة. **وأما الكفر العملي فهو**: الذي يقوم بالجوارح من الأعمال التي وصفت في نصوص الشريعة بالكفر، وهو أيضا ينقسم قسمين أحدهما مخرج من الملة، والآخر غير مخرج من الملة [3].

رابعاً- تقسيم الكفر باعتبار أصليّته وطُرُوِّهِ: ينقسم الكفر بهذا الاعتبار إلىٰ أصلي وطارئ؛ فالأصلي هو كفر من لم يدخل في دين الإسلام ابتداء، ككفر المشركين والوثنيين والملاحدة وغيرهم؛ فهؤلاء وأمثالهم كلهم كفار خلَّص بقطعيّات النصوص والإجماع. وأما الكفر الطارئ فهو كفر من انتسب إلىٰ دين الإسلام ثم ارتد عنه إلىٰ الكفر، وهذه الردة تحصل بالقول والفعل والاعتقاد. والفرق بين الأصلي والطارئ في أن الكافر الأصلي يُقَرُّ علىٰ كفره، فلا يُقتل أهل الصوامع والشيوخ ولا تُجبر المرأة علىٰ تركه؛ وأما الكفر الطارئ فلا يُقر عليه صاحبه بل يقتل؛ لقوله ﷺ: «من بدّل دينه فاقتلوه»[4].

الفرع الثالث- معنى الكفر وأقسامه عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب: إذا كانت قضية التوحيد قد احتلت عند الشيخ مكانة كبرىٰ وأهمية عظمىٰ، فإنه لا خلاف في ارتباطها بقضية الكفر، ومن ثم فإننا لا نكون مبالغين إن قلنا إن الكفر

---

(1) ينظر: التكفير وضوابطه، الرحيلي، ص 97-99.

(2) ينظر: التكفير وضوابطه، الرحيلي، ص 108.

(3) المرجع نفسه، ص 108، 110.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد، باب: لا يعذب بعذاب الله، رقم (2854)، وينظر: التكفير وضوابطه، ص 113-115.

عند الشيخ، وأنواعه، ومواجهة من كفَّرهم ملأت عند الشيخ جوانب حياته، كما أنه لا يخلو مؤلف من مؤلفاته أو رسالة من رسائله من الحديث عنها، بل إنها كانت المنطلق الأساسي في معالجة كل قضاياه الدينية والسياسية والاجتماعية.

وفيما يأتي بيان معنى الكفر وأقسامه عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب:

لم أقف فيما قرأت للشيخ من كتب ورسائل على تعريف واضح للكفر، لكنه ذكر أنّ الكفر كفران: كفر يخرج من الملة، وهو خمسة أنواع: كفر التكذيب، وكفر الاستكبار، والإباء مع التصديق، وكفر الشك والظن، وكفر الإعراض، وكفر النفاق[1]. وقد ذكر الشيخ تقسيما آخر للكفر لا ينطبق إلا على الكفر الأكبر باعتبار إطلاقه وتقييده، فقال: «والكفر نوعان: مطلق، ومقيد؛ فالمطلق، هو الكفر بجميع ما جاء به الرسول، والمقيد أن يكفر ببعض ما جاء به الرسول؛ حتى إن بعض العلماء كفّر من أنكر فرعاً مجمعاً عليه، كتوريث الجد، أو الأخت، وإن صلى وصام، فكيف بمن يدعو الصالحين، ويصرف لهم خالص العبادة ولبَّها؟ وهذا مذكور في المختصرات، من كتب المذاهب الأربعة؛ بل كفروا ببعض الألفاظ، التي تجري على ألسن بعض الجهال، وإن صلى وصام من جرت على لسانه. والصحابة كفَّروا من منع الزكاة، وقاتلوهم، مع إقرارهم بالشهادتين، والإتيان بالصلاة، والصوم، والحج»[2].

أما الكفر الأصغر فقد حصره الشيخ في نوع واحد فقط، وهو كفر النعمة[3].

وقد تحدث الشيخ كثيراً عن الشرك وأقسامه، وعن النفاق وأقسامه، وسوَّى بين الشرك الأكبر والكفر الأكبر، كذا سوَّي بين النفاق الاعتقادي وبين الكفر الأكبر في الحكم والمآل[4]، وبيّن أنّ الشرك ضدُّ التوحيد، وأنه ينقسم إلى شرك

(1) ينظر: الدرر السنية في الأجوبة النجدية، مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 69/6-72.

(2) الدرر السنية، 523/1، 524.

(3) المصدر نفسه، 72/2.

(4) أصول الدين الإسلامي مع قواعده الأربع، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص 5.

أكبر؛ وشرك أصغر، وشرك خفي، وأن الشرك الأكبر له أنواع؛ شرك الدعوة، وشرك النية، وشرك الطاعة، وشرك المحبة. وأن الشرك الأصغر ينحصر في الرياء والشرك الخفي، ثم وضّح أن الشركَ الأكبرَ والكفرَ الأكبر يلتقيان في الخروج من الملة واستحقاق صاحبهما الخلود في النار؛ لأن الشرك الأكبر ينافي أصل التوحيد، بخلاف الأصغر فإنه ينافي كمال التوحيد، وعلىٰ هذا فمشرك الشرك الأكبر المخرج من الملة، كافر الكفر الأكبر المخرج من الملة[1].

النفاق والكفر: سوَّىٰ الشيخ بين النفاق الاعتقادي والكفر؛ مبينا أن النفاق الاعتقادي علىٰ ستة أنواع: تكذيب الرسول، أو تكذيب بعض ما جاء به الرسول، أو بغض الرسول، أو بغض ما جاء به الرسول، أو المسرة بانخفاض دين الرسول، أو الكراهية لانتصار دين الرسول؛ فهذه الأنواع الستة، صاحبها من أهل الدرك الأسفل من النار، نعوذ بالله من الشقاق والنفاق[2]. فإذا كان النفاق علىٰ هذه الأنحاء التي ذكرها فهو النفاق الأكبر الذي يخلد صاحبه في النار[3].

وبهذا يتضح أن الشيخ قد وسع دائرة الكفر لتشمل معه الشرك الأكبر والنفاق الأكبر. وقد ذكر الشيخ مجموعة من نواقض الإسلام تشمل الكفر والشرك والنفاق، وقد حددها في عشرة تُخرج من تلبّس بها من دائرة الإسلام، وفي تسميتها بالنواقض دلالة أكيدة في أنها تزيل الإسلام وتقطعه عمن يتحقق بها[4].

وقد أورد الشيخ هذه النواقض في كثير من كتبه ورسائله على النحو الآتي:

الأول: الشرك في عبادة الله وحده لا شريك له، ومنه الذبح لغير الله كمن يذبح للجنّ أو القِبَاب.

الثاني: من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة كفر إجماعاً.

(1) ينظر: الدرر السنية، 69/2، 70.

(2) المصدر نفسه، 2 /72.

(3) ينظر: الجواهر المضية، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص 12.

(4) ينظر: نواقض الإيمان القولية والعملية، عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، ص 48، 49.

الثالث: من لم يكفر المشركين، أو شكَّ في كفرهم، أو صحّح مذهبهم كفر إجماعاً.

الرابع: من اعتقد أنّ غير هدي النبي ﷺ أكمل من هديه، أو أن حكم غيره أحسن من حكمه كالذين يفضلون حكم الطاغوت على حكمه فهو كافر.

الخامس: من أبغض شيئاَ مما جاء به الرسول ﷺ ولو عمل به كفر إجماعاً.

السادس: من استهزأ بشيء من دين الله أو ثوابه أو عقابه كفر.

السابع: السحر ومنه الصّرف والعطفُ، فمن فعله أو رضي به كفر.

الثامن: مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين.

التاسع: من اعتقد أن بعض الناس لا يجب عليه اتباعه ﷺ وأنه يسعه الخروج من شريعته كما وسع الخضرَ الخروج من شريعة موسى عليهما السلام فهو كافر.

العاشر: الإعراض عن دين الله، لا يتعلمه ولا يعمل به[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض هذه النواقض التي ذكرها وادعي الإجماع عليها تثير بعض التساؤلات، ومن ذلك قوله في الثالث منها: من لم يكفر المشركين...كفر إجماعا، فهل إذا توقف المرء عن التكفير مطلقا، صار كافرا بالإجماع؟!!! وعلام يكفر؟ مع العلم بأنه لا ينسب لساكت قول!! وكذلك حصره الإعراض عن دين الله في تعلم الدين والعمل به، يجعلنا نتساءل عن حكم من آمن تقليدا، ولم تصدقه جوارحه بالعمل، هل هو كافر؟ أو مسلم عاصٍ؟ والفرق جلي والبون كبير!!!

المبحث الأول: الشيخ محمد بن عبد الوهاب بين أنصاره وخصومه.

المطلب الأول: حياته ونشأته ودعوته:

ولد الشيخ محمد بن عبد الوهاب سنة 1115هـ-1704م في بلدة العيينة من

(1) الرسائل الشخصية، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، 6/211-215، و: الدرر السنية، 2/ 361، 362.

بلدان (نجد)، ونشأ في بيت علم؛ فقد كان والده فقيها قاضيا في العيينة، ثم في حريملاء؛ تلقىٰ تعليمه الأول في العيينة علىٰ يد والده، كما اعتنىٰ وهو في صغره بكتب ابن تيمية (ت 728هـ) وابن القيم (ت751هـ)، وأكثر من مطالعتهما، ثم انتقل في طلب العلم إلىٰ مكة، ومنها إلىٰ المدينة فأقام بها مدة تلقىٰ فيها العلم علىٰ يد علماء المسجد النبوي الشريف، ثم قصد البصرة وهو في طريقه إلىٰ الشام، وفيها سمع الحديث والفقه، وقرأ بها النحو وأتقنه، ثم اتجه إلىٰ الشام، ولضياع ماله عاد إلىٰ نجد، وفي طريقه إليها نزل بالإحساء (من محافظات المنطقة الشرقية بالسعودية)، ثم بالحريملاء (من المحافظات الشمالية بمنطقة الرياض بالسعودية)، وكان والده قد انتقل إليها، فأقام بها حتىٰ توفي والده، وفيها اشتد نكيره علىٰ ما يفعله الجهال من البدع والمنكرات في الأقوال والأفعال، ووقع بينه وبين والده خلاف بسبب أسلوبه في الدعوة؛ فقد رأىٰ الشيخ بثاقب نظره ما يقع في (نجد) والأقطار التي رحل إليها من العقائد الضالة والعادات الفاسدة، ومن هنا صمم علىٰ القيام بالدعوة [1].

وهنا اختلفت أقوال المؤرخين في تقدير الحالة الدينية التي حملت الشيخ علىٰ الانطلاق في دعوته علىٰ هذا النحو؛ فقد ذكر ابن غنام (ت1225هـ)، وابن بشر (ت1290هـ)، ومحمود شكري الألوسي (ت1342هـ) وغيرهم، أن (نجد) كانت مرتعا للخرافات والعقائد الفاسدة، التي تتنافىٰ مع أصول الدين الصحيحة؛ فقد كان فيها كثير من القبور التي تنسب إلىٰ بعض الصحابة، ويحج الناس إليها؛ لدفع كروبهم، ويستغيثون بهم في النوازل ويقدمون إليهم النذور ويطوفون ويتمسحون بآثارهم ومدافنهم، بل تعدىٰ الأمر إلىٰ الشرك بالجمادات؛ كالأحجار والأشجار. وما رآه الشيخ في نجد رآه في الدرعية، وفي الحجاز، وفي البصرة؛ سمع عنه في

(1) يراجع: تاريخ نجد، حسين ابن غنام، ص81-90، و: عنوان المجد في تاريخ نجد، مكة المكرمة، عثمان بن عبد الله ابن بشر، 1/ 6-15، و: تاريخ نجد، محمود شكري الألوسي، 147-160 و: الشيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه، أحمد بن حجر آل أبو طامي، ص 15-30، و: دحر افتراءات أهل الزيغ والارتياب عن دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب، ربيع بن هادي المدخلي، ص 19- 22.

العراق والشام ومصر واليمن، من صور الوثنية التي لا يستسيغها عقل ولا يقرها شرع[1].

لكن الدكتور عبد الله العثيمين استبعد أن تكون نجد وغيرها قد وصلت إلىٰ حالة الشرك المخرج عن الملة بهذه الصورة الجماعية، مبينا أن الذي فشا هو الانغماس في البدع والمنكرات غير المخرجة عن الملة؛ بسبب الجهل المنتشر بين الناس؛ ومن هنا رأىٰ أن ما ذكره ابن غنام وابن بشر أمر مبالغ فيه، وفيه من تعميم الحكم علىٰ أهل نجد وغيرهم بأنهم كانوا مشركين، خلعوا ربقة الإسلام والدين، وأن كل آثار الإسلام قد اختفت[2].

لكن لا خلاف علىٰ أن الحالة لم تكن مستقيمة، وفي حاجة إلىٰ إصلاح، لوجود بعض الأعمال الشركية التي تصدر من الجهلة، الذين تركوا أركان الإسلام، وكان يوجد بالإضافة إلىٰ هؤلاء بعض الذين ينتمون إلىٰ العلم ويزاولون أعمالا لا تتفق مع العقيدة الصحيحة، كما كان هناك قائمون بأركان الإسلام، ويمثلون غالبية حاضرة نجد[3]، فقد نظر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلىٰ هذه الانحرافات فرأىٰ فيها ما قضَّ مضجعه وأنقض ظهره، فلم ير لنفسه عذراً في السكوت علىٰ هذا الشر المنتشر في الآفاق، وأطلق علىٰ نفسه وأتباعه اسم (الموحدين)، أما

(1) يراجع: تاريخ نجد، حسين ابن غنام، ص 14، 15، و: عنوان المجد في تاريخ نجد، مكة المكرمة، عثمان بن عبد الله ابن بشر، 1/ 89-96، غاية الأماني في الرد علىٰ النبهاني، محمود شكري الألوسي، 1/ 404، وتاريخ نجد، محمود شكري الألوسي، و: تاريخ المملكة العربية السعودية، عبد الله العثيمين، 1/48-70، و: الشيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه، ص 15-30، و: تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، صلاح الدين المختار، 1/ 56، 57، و: دحر افتراءات أهل الزيغ والارتياب عن دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب، ربيع بن هادي المدخلي، ص 27- 34.

(2) يراجع: تاريخ المملكة العربية السعودية، عبد الله العثيمين، 1/ 60.

(3) المصدر نفسه 1/ 60- 70، و: الجزيرة العربية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فرج الوصيف، ص 29-35، و: حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، جميل المصري، 1/ 176، 177، و: تاريخ المجتمع العربي الحديث والمعاصر، هند فتَّال، رفيق سكري، ص 185-198.

اسم الوهابية فهو اسم أطلقه عليه خصومه، واستعمله الأوربيون، ثم جرىٰ علىٰ الألسنة. وقد تحولت دعوته إلىٰ حركة جهاد، حين التقىٰ بالأمير محمد بن سعود (ت 1179هـ) في الدرعية، وبايعه علىٰ الدعوة إلىٰ الله والجهاد في سبيل الله، وقد قامت الدولة السعودية الأولىٰ علىٰ أساس من هذا التعاون بينهما [1].

المطلب الثاني: اختلاف العلماء في تقدير الشيخ والحكم عليه:

اختلف العلماء قديما وحديثا في تقدير الشيخ والحكم عليه، بين مبالغ في الإعجاب به والثناء عليه، وبين مسرف في الاتهام له والتحامل عليه، ومن معتدل؛ لا إلىٰ هؤلاء، ولا إلىٰ هؤلاء -وسطي في حكمه، عدل في رأيه-.

فقد رأىٰ فيه بعض الناس أنه إمام المسلمين، ومجدد الدين، ومعدود علىٰ رأس المصلحين، وناصر السنة، وقامع البدعة، أدرك من النجاح لدعوته ما لم يدركه ابن تيمية قبله لدعوته [2].

وما اتهم به الشيخ من تكفير المسلمين فقد قام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حياته بدفع هذه التهم عن ساحته، مبينا أنه لم يكفر إلا من كفره الله، ومن ثم فهو لم يكفر مسلمين، وأن المعاصرين من المعينين له لم يكفرهم إلا بعد أن قامت الحجة عليهم، ولم يوجد ما يحول من إجراء الحكم عليهم، وكثير من رسائله شاهدة علىٰ هذا. وقد قام أولاده وآله وتلاميذه من بعده بالرد علىٰ هذه الحملات الموجهة ضد شيخهم ودعوته، وألفت في ذلك كثير من الرسائل

---

(1) يراجع: تاريخ نجد، محمود شكري الألوسي، 148، و: الوهابيون والحجاز، محمد رشيد رضا، ص13-19، و: مقالات الكوثري، محمد زاهد بن حسن الكوثري، ص 281-285، و: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص8-24.

(2) الشيخ محمد بن عبد الوهاب المجدد المفترىٰ عليه، أحمد بن حجر آل أبو طامي، 221-227، 242- 250، الشيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه، أحمد بن حجر آل أبو طامي، ص 57- 90، و: الدعوة الإصلاحية في بلاد نجد علىٰ يد الإمام محمد بن عبد الوهاب وأعلامها من بعده، عبد الله بن محمد بن عبد المحسن المطوع، 97- 99.

والكتب، بل منحت الجامعات السعودية كثيرا من الرسائل العلمية التي تذب عن الشيخ ودعوته، وقد جسد كتاب الدرر السنية في الأجوبة النجدية جهود الشيخ وأولاده وتلاميذه في الدفاع عن الشيخ ودعوته، بالإضافة إلىٰ جهود المحققين لكتب الشيخ ورسائله، ومقدماتهم لهذه الكتب والرسائل، بالإضافة إلىٰ العديد من الكتب الأخرىٰ، وسوف يشير البحث إلىٰ طرف منها فيما بعد..

وعلىٰ النقيض من ذلك رأىٰ فيه البعض أنه ادَّعىٰ النبوة وانتقص من مقام الرسول ﷺ وحرَّم زيارته والاستشفاع به، وأنه زعيم المشبهة، منكر كرامات الأولياء، خارجيٌّ كفّر عموم المسلمين، واستباح دماءهم وأموالهم، وأدخل في المكفرات ما ليس منها، نزَّل آيات القرآن في المشركين علىٰ المسلمين، خارج علىٰ دولة الخلافة، بذل ولاءه للإنجليز المستعمرين، لم تكن أهدافه من دعوته دينية بقدر ما كانت سياسية، إلىٰ غير ذلك من التهم التي تجاوزت حد الاعتدال إلىٰ الظلم والافتراء، كوصفه بالضّلال والإجرام[1].

ويمكن القول بأن مسألة التكفير كانت أهم ما أثار حفيظة كثير من العلماء والعامة ضد دعوة الشيخ من المعاصرين له وحتىٰ الآن، وأسهم في وجود صراع فكري، تحول إلىٰ عسكري في بعض الأحيان، بين المؤيدين له والمعارضين. فعلىٰ الصعيد الفكري ظهرت العديد من الرسائل والكتب التي واجهت دعوة الشيخ، واتهمته بالعديد من التهم الخطيرة، كان أبرزها تكفيره عموم المسلمين، مثله في ذلك مثل الخوارج، ومن ذلك علىٰ سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

1. تهكّم المقلدين في مدّعي تجديد الدين، لابن عفالق.
2. فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب، للقباني.
3. رسالة في الرد علىٰ الوهابية، لمحمد بن محمد القادري، كشف النقاب عن عقائد ابن عبد الوهاب، للكنهوري.

---

(1) يراجع: داعية وليس نبيا (قراءة نقدية لمنهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير)، حسن فرحات المالكي، ص 11، 12، 125- 140.

4. جلاء الغمة عن تكفير هذه الأمة، لعثمان بن عبد العزيز بن منصور.
5. الدرر السنية في الرد على الوهابية، للشيخ أحمد بن زيني دحلان. وغيرها، إضافة لكثير من الكتب الأخرى التي تعرضت -ضمن موضوعاتها- لنقد دعوة الشيخ بصفة عامة ورأيه في قضية التكفير بصفة خاصة، ومن ذلك:

1. حاشية ابن عابدين على الدر المختار.
2. حاشية الصاوي على تفسير الجلالين.
3. تاريخ المذاهب الإسلامية، للشيخ أبي زهرة.
4. الفكر الإسلامي في تطوره، للدكتور محمد البهي. كما كان لكثير من المعاصرين دور بارز في الرد على الشيخ في مسألة التكفير، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

1. هذه هي الوهابية، لمحمد جواد مغنيّة.
2. السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية، لحسن بن علي السَّقاف.
3. داعية وليس نبيا (قراءة نقدية لمنهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير)، لحسن فرحات المالكي.
4. الدعوة الوهابية (محمد بن عبد الوهاب العقل الحر والقلب السليم)، للشيخ عبد الكريم الخطيب.

ومع أن أتباع دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب يعدون هذا الكتاب الأخير -كما هو واضح من عنوانه- من الكتب التي انتصرت للشيخ ودعوته؛ فقد جاء مؤكدا في مجمله على وصف الشيخ بالغلو والتطرف والعنف وتكفير جميع المسلمين، بل المسارعة إلى تكفير الناس بتعليقهم التمائم وتمسحهم بالأضرحة،

بالإضافة إلىٰ علاقة دعوة الشيخ بالسياسة، وحصر المسلمين في المنتمين إليها وتكفير من انحرف عنها. ووقف بين هؤلاء وهؤلاء نفر غير قليل من المنصفين الذين فصلوا بين الحقيقة والافتراء، ووازنوا بين الحقائق، مظهرين ما للرجل من فضل في تطهير الاعتقاد مما علق به من أدران الشرك والوثنية، مختلفين معه في المناهج والوسائل الدعوية التي يتم إدخال الناس بها فيما يدعو إليه بالتي هي أحسن، بل أعلن الرجل الجهاد علىٰ مخالفيه مستحلا دماءهم وأموالهم، وبهذا خرجت دعوته علىٰ سماحة الإسلام في معاملته للمخالفين لعقيدته ولو كانوا من المسلمين، فضلا عن المشركين(1). ولو أطلقنا العنان للقلم في استقصاء الحراك الفكري الذي تركته الحركة، معارضة أو دفاعا وتأييدا؛ ما وسعنا هذا البحث.

تُوفي الشيخ في ذي القعدة عام 1206هـ-1792م، تاركا خلفه مجموعة من الكتب والرسائل، أهمها ما يأتي:

1. (مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب) عبارة عن مجموع لكتب ورسائل الشيخ، نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض في اثني عشر مجلدا.
2. الدرر السنية في الأجوبة النجدية تضمن مجموع رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام، ومجموعة كبيرة من كتب ورسائل وأقوال الشيخ، وقد طُبع مؤخرا في ستة عشر مجلداً.

من أشهر كتبه علىٰ الإطلاق ما يأتي:

3. كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله علىٰ العبيد.
4. كتاب كشف الشبهات.
5. مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد.
6. الرسائل الشخصية.

(1) يراجع: داعية وليس نبيا، ص 125- 140.

7. كتاب أصول الإيمان[1].

وسوف يقف بنا البحث على واحدة من أخطر القضايا العقدية التي كانت ساحة للخلاف بين أنصار الشيخ وخصومه، علنا نصل إلى إصابة الحق بيقين، في موضوعية وتجرد، وعلى الله قصد السبيل.

المبحث الثاني: منهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب في قضية التكفير.

يتضح منهج الشيخ في قضية التكفير من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول-خطورة التكفير والتحذير منه عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب:

حذر القرآن الكريم من إطلاق الحكم بالتكفير على الآخرين من غير تبينٍ ولا تثبت، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾[2]، كما حذّر منه النّبيّ ﷺ أشدّ التحذير فقال: «إذا قال الرجل لأخيه يا كافرُ، فقد باء بها أحدهما»[3]، وقال: «لا يرمي رجل رجلاً بالفسوق، ولا يرميه بالكفر، إلا ارتدّت عليه، إن لم يكن صاحبه كذلك»[4]. ولعظم أمر التكفير

---

(1) يراجع: تاريخ نجد، حسين ابن غنام، ص 90-91، و: تاريخ نجد، محمود شكري الألوسي، 160، و: الدعوة الإصلاحية في بلاد نجد على يد الإمام محمد بن عبد الوهاب وأعلامها من بعده، عبد الله بن محمد بن عبد المحسن المطوع، 95-96، و: دحر افتراءات أهل الزيغ والارتياب عن دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب، ربيع بن هادي المدخلي، ص 33، 34.

(2) سورة النساء: 94.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب: من أكفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، رقم (5753)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، رقم (60).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب: ما ينهى من السباب واللعن، رقم (5689)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، رقم (61).

وخطورته كان أصحاب النبي ﷺ يمتنعون عن إطلاق التكفير علىٰ أهل القبلة، روىٰ ابن عبد البر عن أبي سفيان رضي الله عنه قال: «قلت لجابر: أكنتم تقولون لأحد من أهل القبلة: كافر؟ قال: لا. قلت: فمشرك؟ قال: معاذ الله. وفزع»[1]. ولما سئل علي ابن أبي طالب رضي الله عنه عن أهل الجمل وصفّين: أمشركون هم؟ قال: لا، من الشرك فرّوا. فقيل: أمنافقون؟ قال: لا، لأنّ المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً. قيل: له فما حالهم؟ قال: إخوانُنَا بَغَوْا علينا»[2]. فالأصل في المسلم هو براءة الذمة، وأن الاعتداء عليه بتكفيره من أعظم الوعيد، فقد توعّد الله فاعله بالإثم العظيم أو الكفر[3].

وقد حملت بعض رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب نصوصا تؤكد خطورة مسألة التكفير، وتوضّح أنّه لم يكفِّر ولم يقاتل إلا من أجمع عليه العلماء كلهم، وأما ما فيه خلاف بين العلماء فالأولىٰ التوقف وعدم الإقدام علىٰ تكفيره، فقد جاء في الدرر السنية أنه إذا «تنازع العلماء في كونه كفرا، فالاحتياط للدين التوقف وعدم الإقدام، ما لم يكن في المسألة نص صريح عن المعصوم ﷺ، وقد استزل الشيطان أكثر الناس في هذه المسألة، فقصر بطائفة فحكموا بإسلام من دلّت نصوص الكتاب والسنة والإجماع علىٰ كفره، وتعدىٰ بآخرين فكفّروا من حكّمَ الكتاب والسنة مع الإجماع بأنه مسلم»[4].

كما أكد الشيخ إحجامه عن تكفير المخالف له لمجرد المخالفة، حتىٰ وإن وصل الأمر بالمخالف إلىٰ حد تكفير الشيخ وأتباعه، وذلك لأن «أهل العلم والسنة لا يكفرون من خالفهم وإن كان ذلك المخالف يكفرهم؛ لأن الكفر حكم شرعي فليس للإنسان أن يعاقب بمثله، كمن كذب عليك وزنىٰ بأهلك ليس لك أن تكذب عليه وتزني بأهله؛ لأن الكذب والزنا حرام لحقِّ الله، كذلك التكفير حقٌّ

(1) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، رقم (7/ 314).
(2) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، 8/ 232.
(3) ينظر: التكفير وضوابطه، منقذ بن محمود السقار، رابطة العالم الإسلامي، ص 13-15.
(4) الدرر السنية، 10/ 375.

لله فلا يكفَّرُ إلّا من كفّره اللهُ ورسولُه»[1].

ويقول: «ولا أكفّر أحداً من المسلمين بذنب، ولا أخرجه من دائرة الإسلام»[2].

ومن هذه التصريحات وغيرها أكد الدكتور الوصيف أن الشيخ لم يكن من هواة إطلاق الأحكام علىٰ الناس من غير ضوابط شرعية من الكتاب والسنة؛ لأن الحكم علىٰ المسلم بإخراجه من الدين ليس بالأمر الهيّن. فقد كان متحرّيا كل التّحرّي، فلم يكفّر أحدا من غير دليل صريح من القرآن والسنة[3].

المطلب الثاني-ضوابط التكفير عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب:

انطلق الشيخ في مسألة التكفير من عدة ضوابط، أهمها: عدم التكفير إلا بدليل شرعي صحيح، والحكم بالظاهر، والاحتياط في تكفير المعيّن، وهو ما نوضحه من خلال ما يأتي:

أولاً- عدم التكفير إلا بدليل شرعي صحيح: لما كان التكفير حقا لله تعالىٰ وحده فلا يجوز التوجه إليه إلا بدليل من كتابه أوسنة نبيه ﷺ أو حجة قاطعة لا يتطرق إليها شبهة، ومن ثم انطلق الشيخ في تكفيره لمن رأىٰ أنه أصاب ناقضا من نواقض الإيمان من الدليل والبرهان، وفي ذلك يقول: «وأما المسائل الأخر وهي أني أقول لا يتم إسلام الإنسان حتىٰ يعرف معنىٰ لا إله إلا الله، وأني أعرف من يأتيني بمعناها، وأني أكفر الناذر إذا أراد بنذرها التقرّبَ لغير الله وأخذ النذر لأجل ذلك، وأن الذّبحَ لغير الله كفر والذبيحةُ حرام، فهذه المسائل حق وأنا قائل بها ولي عليها دلائل من كلام الله وكلام رسوله ومن أقوال العلماء المتبعين كالأئمة الأربعة»[4].

(1) الكلمات النافعة في المكفرات الواقعة، عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، ص 79.
(2) الرسائل الشخصية، 6/ 11.
(3) الجزيرة العربية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص 222.
(4) الرسائل الشخصية، القسم الخامس، 13/6.

ثانياً- الحكم بالظاهر: لما كانت الأحكام لا تُبنىٰ علىٰ الظنون والأوهام، كان من تمام رحمة الله علىٰ عباده عدم تكليفهم بما لا يُطيقون، ومن ذلك الحكم ببواطن الأحوال التي لا يستطيعون الاطلاع عليها، وإنما أجرىٰ الأحكام بوجهٍ عام علىٰ ظواهر الأمور دون بواطنها، وقد ضرب النبي ﷺ أروع الأمثلة التي تؤكد التحوّط في مسألة التكفير، فإنه ﷺ «مع إعلامه بالوحي يُجري الأمور علىٰ ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم، ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر علىٰ ما جرت عليه»[1].

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «والرجل إذا أظهر الإسلام وجب الكف عنه حتىٰ يتبيّن منه ما يخالفُ ذلك، وأنزل الله تعالىٰ في ذلك: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ﴾[2]، أي فتثبتوا. فالآية تدل علىٰ أنه يجب الكف عنه والتثبت، فإذا تبين منه بعد ذلك ما يخالف الإسلام قُتل لقوله تعالىٰ: ﴿فَتَبَيَّنُواْ﴾، ولو كان لا يقتل إذا قالها لم يكن للتثبت معنىٰ. وكذلك الحديث الآخر وأمثاله، معناه ما ذكرناه أنّ من أظهر التوحيد والإسلامَ وجب الكفُّ عنه، إلىٰ أن يتبين منه ما يناقض ذلك. والدليلُ علىٰ هذا أنّ رسول الله ﷺ قال: «أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ»؟[3]، وقال: «أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله»[4]»[5].

فقد أشار الشيخ إلىٰ حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه الذي جاء فيه- كما في صحيح

(1) الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، تحقيق/ عبد الله دراز، 1/ 271.

(2) سورة النساء: 94.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد رضي الله عنه إلىٰ الحرقات من جهينة، رقم (4021)، وكتاب: الديات، باب: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنۡ أَحۡيَاهَا﴾ رقم (4678)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، رقم (96).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أبواب القبلة، باب: قبلة أهل المدينة وأهل الشام، رقم (385)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله، رقم (20، 21).

(5) كشف الشبهات، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، 1/ 176.

مسلم- أنه قال: بَعَثَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ إِلَى الْحُرَقَةِ مِنْ جُهَيْنَةَ فَصَبَّحْنَا الْقَوْمَ فَهَزَمْنَاهُمْ وَلَحِقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ رَجُلاً مِنْهُمْ فَلَمَّا غَشيناهُ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ. فَكَفَّ عَنْهُ الأَنْصَارِيُ وَطَعَنْتُهُ بِرُمْحِي حَتَّى قَتَلْتُهُ. قَالَ فَلَمَّا قَدِمْنَا بَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَ ﷺ فَقَالَ لِي: «يَا أُسَامَةُ أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ»، قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا كَانَ مُتَعَوِّذًا، قَالَ فَقَالَ: «أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ»، قَالَ: فَمَازَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنِّى لَمْ أَكُنْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ[1]، «فقد استشعر أسامة عظم الذنب حتى تمنى أن يكون إسلامه بعد هذه الحادثة المؤلمة وليس قبلها؛ لأن الإسلام يَجُبُّ ما قبله ويمحو ما سلف من الذنوب»[2].

والسؤال الأهم هنا هو: هل كل من تلبّس بشيء من مظاهر الكفر يكون كافرا؟ أو أنّ هناك فرقا بين الحكم على الفعل بأنه كفر، وبين الحكم على الفاعل بأنه كافر؟

«فالحكم على الفعل الظاهر بأنه كفر متعلّقٌ ببيان الحكم الشرعي مطلقا، وأما الفاعلُ فلا بدّ من النظر إلى قصده بما فعل والتّبيّنِ عن حاله في ذلك قبل الجزم بتكفيره. وليس المراد بالقصد هنا مجرد القصد إلى الفعل، فإن هذا لا يتخلف عنه عمل أصلا -خلا عمل المجنون والنائم ونحوهما- وهو في حقيقته الإرادة الجازمة لتحقيق الفعل بحيث يكون الإنسان معها مخيرا أن يفعل الفعل أو ألا يفعله، وهذا القصد هو مناط التكليف. وإنما المراد بالقصد هنا القصد بالفعل الذي هو غاية الفاعل من فعله والباعث له عليه، والباعث له على تحقيقه ومراده منه. ولهذا كان القصد بالفعل هو حقيقة النية التي عليها الثواب والعقاب والمدح والذم، وهي المرادة في قول الرسول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[3]، فلم يقصد النبي ﷺ أن الأعمال لا تتحقق إلا بالنيات والعزم

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: تَحْرِيمِ قَتْلِ الْكَافِرِ بَعْدَ أَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ رقم (96).

(2) قضية التكفير في الفكر الإسلامي، محمد سيد أحمد المسير، ص 85.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله=

علىٰ تحقيقها، وإنما المراد أن مراتب الأعمال تختلف وتتفاوت باختلاف نيات فاعلها؛ ولهذا جاء في الحديث نفسه: «وإنما لكل امرئ ما نوىٰ»[1]. ومن هنا فرق علماء الإسلام بين التكفير المطلق وبين تكفير المُعَيّن، «ففي الأول يطلق القول بتكفير صاحبه -الذي تلبّس بالكفر- فيقال: من قال كذا، أو فعل كذا، فهو كافر. لكن الشخص المعيّن الذي قاله أو فعله، لا يحكم بكفره إطلاقا حتىٰ تجتمعَ فيه الشروطُ وتنتفيَ عنه الموانعُ، فعندئذ تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها»[2]. وهو ما نوضحه من خلال الضابط الثالث لمسألة التكفير عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب:

ثالثاً- الاحتياط في تكفير المعيّن: إذا كان التكفير المطلق هو الحكم بالكفر علىٰ القول أو الفعل أو الاعتقاد الذي ينافي أصل الإسلام ويناقضه، وعلىٰ فاعليها علىٰ سبيل الإطلاق، دون تحديد أحد بعينه؛ فإن تكفير المعين هو الحكم علىٰ فرد معين أو أفراد معينين بالكفر؛ لإتيانهم بأمر يناقض الإسلام، بعد استيفائهم شروط التكفير وانتفاء موانعه[3].

وإلىٰ هذه التفرقة أشار الشيخ محمد بن عبد الوهاب بقوله: «ومسألة تكفير المعين مسألة معروفة، إذا قال قولا يكون القول به كفرا، فيقال: من قال بهذا القول فهو كافر، لكن الشخص المعيّنَ، إذا قال ذلك لا يحكم بكفره، حتىٰ تقومَ عليه الحجةُ التي يكفر تاركها. وهذا في المسائل الخفية، التي قد يخفىٰ دليلها علىٰ بعض الناس، كما في مسائل القدر والإرجاء ونحو ذلك مما قاله أهل الأهواء، فإن بعض أقوالهم تتضمن أمورا كفرية، من رد أدلة الكتاب والسنة المتواترة، فيكون القول المتضمن لرد بعض النصوص كفرا، ولا يحكم علىٰ قائله

= ﷺ، رقم (1)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية، رقم (1907).

(1) ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن محمد القرني، ص 201.

(2) نواقض الإيمان القولية والعملية، ص 52.

(3) منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، عبد المجيد بن سالم بن عبد الله المشعبي، 1/ 193.

بالكفر، لاحتمال وجود مانع كالجهل، وعدم العلم بنقض النص، أو بدلالته، فإن الشرائع لا تلزم إلا بعد بلوغها»[1].

ومن هنا راح يعلن براءته من تكفير البوصيري (ت 696هـ) وابن الفارض (ت 632هـ) وابن عربي (ت 638هـ) وقال فيمن نسب إليه ذلك: سبحانك هذا بهتان عظيم[2]. وقد نقل رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في عدم تكفير المعيّن ابتداء، لغلبة جهلهم وقلة علمهم بآثار الرسالة؛ حتىٰ يبين لهم ما جاء به الرسول ﷺ، فإن أصروا كفروا علىٰ التّعيين، وفي ذلك يقول: «ونحن نعلم بالضرورة، أن النبي ﷺ لم يشرّع لأحد، أن يدعو أحداً من الأموات، ولا الأنبياء، ولا الصالحين، ولا غيرهم؛ ولا بلفظ الاستغاثة ولا بغيرها، كما أنه لم يشرع لأمته السجود لميت، ولا إلي ميت، ونحو ذلك؛ بل نعلم أنه نهىٰ عن هذه الأمور كلها، وأن ذلك من الشرك، الذي حرمه الله ورسوله ﷺ ولكن لغلبة الجهل، وقلة العلم بآثار الرسالة، في كثير من المتأخرين، لم يمكن تكفيرهم بذلك، حتىٰ يبين ما جاء به الرسول، مما يخالفه، انتهىٰ. قلت: فذكر رحمه الله تعالىٰ، ما أوجب له عدم إطلاق الكفر عليهم، علىٰ التعيين خاصة، إلا بعد البيان والإصرار؛ فإنه قد صار أمة وحده؛ لأن من العلماء، من كفره، بنهيه لهم عن الشرك في العبادة، فلا يمكن أن يعاملهم بمثل ما قال»[3].

وقد انبرىٰ في الذب عن ابن تيمية لما وُجّه إليه من اتهام بعدم تكفير المعيّن علىٰ الإطلاق، وحشد من أقوال ابن تيمية ما يثبت تهاوي هذا الاتهام، بل نقل عنه تكفيره ابن سينا (428هـ) والرازي (ت 606 هـ) وغيرهم، ونقل أقوال فقهاء الحنفية والشافعية في النص علىٰ تكفير المعين، وأشار إلىٰ تكفير ابن عربي، وكتابه مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد خير شاهد علىٰ هذا[4].

(1) الدرر السنية، 8/ 432، 433.

(2) الرسائل الشخصية، 6/ 12.

(3) الدرر السنية، 2/ 210، 211.

(4) ينظر: مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، 1/ 281-329.

وقد أشار بإجمال إلىٰ شبهتهم وأجاب عنها قائلا: «وأنا أذكر لفظه الذي احتجوا به علىٰ زيغهم. قال رحمه الله تعالىٰ: أنا من أعظم الناس نهيا عن أن يُنْسَبُ معيّنٌ إلىٰ تكفير أو تبديع أو تفسيق أو معصية، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافرا تارة وفاسقا أخرىٰ وعاصيا أخرىٰ. انتهىٰ كلامه. وهذا صفة كلامه في المسألة في كل موضع وقفنا عليه من كلامه، لا يذكر عدم تكفير المعيّن إلا ويصله بما يزيل الإشكال أن المراد بالتوقّف عن تكفيرِهِ قبل أن تبلغَهُ الحجةُ، وإذا بلغته حكم عليه بما تقتضيه تلك المسألة من تكفير أو تفسيق أو معصية. وصرح ﷺ أيضا أن كلامه أيضا في غير المسائل الظاهرة»[1].

ومن هنا رأىٰ الشيخ محمد بن عبد الوهاب أن التوقف عن تكفير المعين ليس مطلقا، بل هو مشروط بعدم بلوغه الحجة، ومن ثم فإنه يَعُدُّ الجهلَ مانعا من تكفير المعين. وهو ما نوضحه من خلال المطلب الآتي:

المطلب الثالث- موانع التكفير عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب:

أولاً- العذر بالجهل: أشار الشيخ إلىٰ أن الجهل مانع من موانع التكفير، ولاسيما إذا كان من قام به الكفر حديث عهد بالإسلام، فإنه لا يكفّرُ حتىٰ يُعرَّف، كذلك أشار إلىٰ أن الجهل لا يُقبل في كل الأحوال، ولاسيما إذا كان فيما يتعلق بالأصول التي أوضحها الله في كتابه، يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «فإن الذي لم تقم عليه الحجة، هو الذي [يكون] حديث عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة، أو يكون ذلك في مسائل خفية، مثل مسألة الصرف والعطف، فلا يكفّرُ حتىٰ يُعَرَّفَ. وأما أصولُ الدّين التي وضحها الله، وأحكمها في كتابه، فإن حجة الله هي القرآن، فمن بلغه فقد بلغته الحجة[2].

ويقول: «وهذا إذا كان في المسائل الخفية، فقد يقال بعدم التكفير؛ وأما ما

(1) السابق، 1/ 289.

(2) الفتاوىٰ والمسائل، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، 4/ 12، 13، و: الدرر السنية، (المرتد)، 10/ 434.

يقع منهم في المسائل الظاهرة الجلية، أو ما يعلم من الدين بالضرورة، فهذا لا يُتَوَقّفُ في كفر قائله»[1].

ثم بيّن الشيخ أنّ من لم تقم عليه الحجة لا يُكفّرُ حتىٰ يُعرّفَ، وفي ذلك يقول:» تكفير من بان له أن التوحيد هو دين الله ورسوله ثم أبغضه ونفّر الناسَ عنه، وجاهد من صدَّق الرسول فيه، ومن عرف الشرك وأن رسول الله ﷺ بعث بإنكاره وأقرّ بذلك ليلا ونهارا ثم مدحه وحسّنه للناس وزعم أن أهله لا يخطئون؛ لأنهم السوادُ الأعظم. وأما ما ذكر الأعداء عن أنِّي أُكفّرُ بالظن وبالموالاة أو أكفر الجاهلَ الذي لم تقم عليه الحجة؛ فهذا بهتان عظيم يريدون به تنفير الناس عن دين الله ورسوله»[2].

ويقول: «وأما التكفير فأنا أكفّر من عرَفَ دين الرسول، ثم بعد ما عرفه سبَّهُ ونهىٰ الناس عنه وعادىٰ من فعله، فهذا هو الذي أُكَفِّرُهُ، وأكثرُ الأمة ولله الحمد ليسوا كذلك»[3]. ويقول: «لا نكفّر مَن عبد الصنم الذي علىٰ قبر عبد القادر (ت 1078هـ)، والصنم الذي علىٰ قبر أحمد البدوي (ت 675هـ) وأمثالهما، لأجل جهلهم وعدم من ينبههم»[4].

ولما كانت مسألة تكفير القبوريين[5]، والذين يدعون الأموات ويستغيثون بهم وينذرون لهم من أكثر المسائل التي اتهم فيها الشيخ بالتكفير زادها بيانا وتفصيلا في أكثر من رسالة له، ومن ذلك قوله: «وإنما كلامنا مع رجل يؤمن بالله واليوم الآخر، ويحب ما أحب الله ورسوله، ويبغض ما أبغض الله ورسوله لكنه جاهل قد لبَّسَتْ عليه الشياطينُ دينَهُ، ويظنُّ أن الاعتقاد في الصالحين حق ولو يدري

(1) الدرر السنية، 13/ 433.
(2) الرسائل الشخصية، 6/ 25، ابن قاسم، الدرر السنية، 8/ 98.
(3) الرسائل الشخصية، 6/ 38، 158، و: الدرر السنية، 1/ 46، 51.
(4) الفتاوىٰ والمسائل، 4/ 11.
(5) دأب المتأخرون من العلماء علىٰ إطلاق لفظ القبورية علىٰ طائفة غَلَت في أصحاب القبور واعتقدت فيهم عقائدَ ضالة حملَتها علىٰ تعظيم قبورهم وآثارهم والتقرّب إليها بأنواع من العبادات حتىٰ صيَّرتها أنداداً لله تعالىٰ، والشيخ محمد بن عبد الوهاب ممن يرون ذلك.

أنه كفر يدخل صاحبه في النار ما فعله، ونحن نبين لهذا ما يوضح له الأمر»[1]. ويقول أيضا: «ونحن نعلم بالضرورة أن الرسول ﷺ لم يشرع لأمته أن يدعوا أحدا من الأحياء ولا الأموات، لا الأنبياء ولا غيرهم، لا بلفظ الاستغاثة ولا بلفظ الاستعاذة ولا غيرهما، كما أنه لم يشرع لهم السجود لميت، ولا إلىٰ غير ميت ونحو ذلك، بل نعلم أنه نهىٰ عن ذلك كله، وأنه من الشرك الذي حرمه الله ورسوله، لكن لغلبة الجهل، وقلة العلم بآثار الرسالة في كثير من المتأخرين، لم يمكن تكفيرهم بذلك حتىٰ يبين لهم ما جاء به الرسول»[2]. فإذا حصل لهم العلم والبيان وظلوا مصرين علىٰ مخالفاتهم في الشرك، فإن الشيخ لا يتوقف في تكفيرهم، وفي ذلك يقول: «إن معصية الرسول ﷺ في الشرك وعبادة الأوثان بعد بلوغ العلم كفر صريح بالفِطَرِ والعُقُولِ والعلومِ الضروريّة»[3].

وهذه النصوص وغيرها تؤكد أن الشيخ يتوقف في تكفير الجهلاء حتىٰ يُعرَّفوا وينبهوا، ولكن هل كل مسألة ظاهرة أو خفية يُحتاج فيها إلىٰ شخص آخر يعرفه وينبهه، أم يكفيه بلوغه الدليل من القرآن أو السنة حتىٰ تقام عليه الحجة؟، «إن صفة قيام الحجة في المسائل الظاهرة هي بلوغ الحجة من القرآن والسنة، فمن بلغه الدليل أو سمع به فقد قامت عليه الحجة، ولا يشترط التعريف من عالم أو غيره، فالحجة التي يرتفع بها الجهل ينقطع العذر بها في المسائل الظاهرة هي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والعبرة ببلوغ الحجة والسماع بها.

أما المسائل التي تخفىٰ فيها طرق الأدلة، ويقع فيها التأويل، بحيث يصعب علىٰ المكلف تحصيلها بنفسه؛ فصفة قيام الحجة فيها هي بلوغ الدليل وشرحه، وتفهيم المراد منه، ورد الشبهات به، ممن يحسن أن يفعل ذلك من أهل العلم. والمراد ببلوغ الحجة في المسائل الظاهرة أن تبلغه بلوغا يرفع عنه العذر، ويزيل

(1) الرسائل الشخصية، 6/ 52، 53، و: الدرر السنية، 1/ 57.

(2) مسائل لخصها الشيخ محمد بن عبد الوهاب من كلام ابن تيمية، محمد بن عبد الوهاب، 12/ 99، 100.

(3) مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، / 1/ 307.

عنه الجهل؛ بخلاف من يشترط المعاندة، فعلىٰ قول هؤلاء لا يُكَفَّرُ إلا المعاند فقط»[1].

وقد أورد الشيخ حادثة ذات أنواط[2]، وعلق عليها بما يفيد أن المسلم قد يقع في الشرك وهو لا يدري، فيعذر بجهله فإذا نبه عليه وتاب لا يُكفر، فعن أبي واقد الليثي ﵁ قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ إلىٰ حنين ونحن حديثو عهد بكفر -وكانوا أسلموا يوم الفتح- قال: فمررنا بشجرة قلنا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط، كما لهم ذات أنواط، وكان للكفار سدرة يعكفون حولها ويعلقون بها أسلحتهم يدعونها ذات أنواط، فلما قلنا ذلك للنبي ﷺ قال: «الله أكبر، قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسىٰ: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[3]، لتركبن سنن من كان قبلكم»[4].

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «هذه القصة تفيد أن المسلم بل العالم، قد يقع في أنواع من الشرك لا يدري عنها، فتفيد التعلم والتحرز، ومعرفة أن قول الجاهل (التوحيد فهمناه) أن هذا من أكبر الجهل ومكائد الشيطان. وتفيد أيضا أن المسلم المجتهد إذا تكلم بكلام كفر وهو لا يدري، فنُبِّه علىٰ ذلك فتاب من ساعته، أنه لا يكفر، كما فعل بنو إسرائيل والذين سألوا النبي ﷺ. وتفيد أيضا أنه لو لم يكفر فإنه يغلظ عليه الكلام تغليظا شديدا، كما فعل رسول الله ﷺ»[5].

ومن هنا يتضح أن الجهل عند الشيخ يحول بين الحكم علىٰ الإنسان بالكفر،

(1) عارض الجهل وأثره علىٰ أحكام الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، أبو العلا بن راشد بن أبي العلا الرشد، ص 175، 176.

(2) ذات أنواط: اسم شجرة بعينها كانت للمشركين، ينوطون بها سلاحهم: أي يعلّقونه بها، ويَعْكِفُون حولها، ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، 5/ 268، 2/ 294.

(3) سورة الأعراف: 38.

(4) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب: الفتن، باب: لتركبن سنن من كان قبلكم، رقم (2180) وقال حسن صحيح، وفي المعجم الكبير للطبراني رقم (3292، 3293) رواية تقول: (حديثو عهد بجاهلية).

(5) كشف الشبهات، 1/ 175.

ولاسيما إذا كان الشخص حديث عهد بالإسلام أو نشأ في بادية بعيدة أو في مسألة من المسائل الخفية، بخلاف ما لو كان في أصل من أصول الدين، أو في مسألة من المسائل الجلية أو مما هو معلوم من الدين بالضرورة؛ فإن الشيخ لا يتوقّفُ في كفر من تلبّس بقولٍ أو فعلٍ ذلك، «ومن هنا نعلم أن القول بأن الجهل عذر مطلقاً في أصل الدين وفي غيره خطأ. كما أن القول بأن الجهل ليس عذراً مطلقا خطأ أيضا، بل لا بد من التفريق بين ما كانت المخالفة فيه بمناقضة أصل الدين، وما كانت المخالفة فيه متعلقة بالالتزام التفصيلي»[1].

وعلى هذا حمل أتباع الشيخ نصوصه الأخرى التي نحا فيها نحو التشدد في عدم قبول العذر، ومن ذلك قوله: «فإنك إذا عرفت أن الإنسان يكفر بكلمة يخرجها من لسانه، وقد يقولها وهو جاهل فلا يعذر بالجهل»[2]؛ وذلك لأنه يجب على كل مسلم «أن يتعلّم التوحيدَ، وأن يُخْلِصَ العبادةَ لله ويتجنّبَ كل ما ينافي الوحدانية من خوف أو نذر أو ذبح.. الخ، ومن فعل ذلك في دار العلم، أو فعل شيئاً من هذه الأمور مما لا يجهلها مثله لم يعذر بالجهل؛ فالعذر بالجهل ليس مطلقاً لكل أحد، لكن لا يمكن أن يفهم من النص أن الشيخ يكفر الجاهل ممن هو حديث عهد بكفر أو نشأ ببادية بعيدة إذا تكلم بالكفر، وهو لا يدري»[3].

وقد حمل العلماء كثيراً من نصوصه -التي لم يعذر فيها بالجهل- على عدة أمور أهمها: أنه أراد التغليظ في الإنكار على المخالف دون التكفير. أو أراد بها استحقاق العقاب في الدنيا والآخرة بسبب التقصير في طلب العلم الواجب، وإن لم يُكفر. أو أنه أراد التكفير؛ لوقوع الشخص فيما لا يقبل العذر بالجهل فيه حسبما تقدم[4].

---

(1) ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، عبد الله القرني، ص 225.

(2) كشف الشبهات، 1/ 158، 159.

(3) نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، ص 176.

(4) يراجع: كشف الشبهات ومعه تعليقات وتوضيحات مفيدة وبيان لمذهب الشيخ رحمه الله في مسائل العذر بالجهل وتكفير المُعَيّن والفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة، كتب التعليقات طلعت مرزوق، ص 59- 74.

ومن هنا أكد الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن (ت 1366هـ) براءة الشيخ من التكفير، فإنه «لا يُكَفِّرُ إلا بما أجمع المسلمون علىٰ تكفير فاعله من الشرك الأكبر والكفر بآيات الله ورسله أو بشيء منها، بعد قيام الحجة وبلوغها المعتبر»[1].

ثانياً- العذر بالخطأ: كما قَبِل الشيخ الجهل عذرا يحول بينه وبين التكفير، كذلك قبلَ الخطأ عذرا يمنع من التكفير، وكما لا يتم التكفير في حالة الجهل إلا بعد العلم والبيان، فكذلك في الخطأ أيضا، وساق في الاستشهاد علىٰ ذلك الحادثة الشهيرة التي وقعت مع بعض الصحابة في خطأ استحلالهم للخمر، وفي ذلك يقول الشيخ: «لما استحل طائفة من الصحابة والتابعين الخمر، كقدامة وأصحابه ظنوا أنّها تباح لمن عمل صالحا علىٰ ما فهموا من آية المائدة، اتفق علماء، كعمر وعلي وغيرهما علىٰ أنهم يُستتابون، فإن أصروا علىٰ الاستحلال كفروا، وإن أقرّوا بالتحريم جُلِدُوا؛ فلم يكفّروهم بالاستحلال ابتداء لأجل الشبهة، حتىٰ يبين لهم الحق فإن أصرّوا كفروا»[2]. وهذا ما يؤكد أن بلوغ الحجة وفهمها وعدم وجود شبهة عند من بلغته الحجة شرط في تكفير المعين، خلافا لمن يفرق بين بلوغ الحجة وفهمها، ويكفر بمجرد بلوغ الحجة -سواء فُهمت أم لم تُفهم.

وإذا كان الشيخ يفرق في بلوغ الحجة بين المسائل الظاهرة والمسائل الخفية؛ فما هو موقفه من مسألة بلوغ الحجة وفهمها؟ هل يكتفي في الحكم بالتكفير علىٰ المعيّن ببلوغه الحجة؟ أم يضيف إلىٰ بلوغها فهمه لها؟، يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «فإن الذي لم تقم عليه الحجة، هو حديث العهد بالإسلام، والذي نشأ ببادية بعيدة، أو يكون ذلك في مسألة خفية، مثل الصرف والعطف، فلا يُكَفَّرُ حتىٰ يُعَرَّفَ. وأما أصول الدين التي أوضحها الله وأحكمها في كتابه، فإن

(1) الدرر السنية، 1/ 488.

(2) مسائل لخصها الشيخ محمد بن عبد الوهاب من كلام ابن تيمية، 12/ 99. وقد وردت هذه القصة في مصنف عبد الرزاق، للصنعاني، تحقيق/ حبيب الرحمن الأعظمي 9/ 240 و: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، تحقيق علي محمد البجاوي، 5/ 425.

حجة الله هو القرآن، فمن بلغه القرآن فقد بلغته الحجة؛ ولكن أصل الإشكال، أنكم لم تُفَرِّقُوا بين قيام الحجة، وبين فهم الحجة، فإن أكثر الكفار والمنافقين من المسلمين، لم يفهموا حجة الله مع قيامها عليهم، كما قال تعالىٰ: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[1]، وقيام الحجة نوع، وبلوغها نوع، وقد قامت عليهم، وفهمهم إياها نوع آخر. وكفرهم ببلوغها إياهم، وإن لم يفهموها»[2].

من خلال هذا النص وغيره فهم كثير من أتباع الشيخ أنه لا يرىٰ اشتراط فهم الحجة في قيامها علىٰ المعيّن، ونسبوه إلىٰ هذا الرأي، وحملوا حملة شديدة علىٰ من فهم من نصوص الشيخ ما يخالف ذلك، فقد ألف بعضهم رسائل في ذلك، ومن هؤلاء الشيخ إسحاق بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، الذي أفرد لهذه المسألة رسالة سماها: (حكم تكفير المعيّن والفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة)، وحشد بالإضافة إلىٰ هذا النص نصين آخرين، ثم قال عقيبها: «هذه ثلاثة مواضع يذكر فيها أن الحجة قامت بالقرآن علىٰ كل من بلغه وسمعه ولو لم يفهمه»[3]. لكن إذا فُهم هذا النص في ضوء نصوص أخرىٰ للشيخ صرّح فيها باشتراط فهم الحجة، استطعنا أن نخرج بنتيجة أخرىٰ، ومن ذلك قوله: «وإذا كنا لا نكفّر مَن عبد الصنم الذي علىٰ قبر عبد القادر (561هـ)، والصنم الذي علىٰ قبر أحمد البدوي (675هـ)، وأمثالهما، لأجل جهلهم وعدم من ينبههم، فكيف نكفر من لم يشرك بالله إذا لم يهاجر إلينا، ولم يكفّر ويقاتل؟ ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾[4]»[5]. فقول الشيخ هنا: (لأجل جهلهم وعدم من ينبههم)، وفي طبعة أخرىٰ[6]: (وعدم من يفهمهم)، «نص صريح منه -رحمه الله- في أنه يرىٰ اشتراط

---

(1) سورة الفرقان: 44.

(2) الدرر السنية، 10/ 93، 94.

(3) ص13 ط أنصار المهدي.

(4) سورة النور: 16.

(5) الفتاوىٰ والمسائل، 4/ 11.

(6) وهي طبعة أبي بطين، أشار إليها محققا الفتاوىٰ والمسائل، وهما: صالح الأطرم، محمد=

الفهم في قيام الحجة، وإلا فمن المعلوم أن هؤلاء الذين ذكرهم يعيشون في بلد إسلامي، والقرآن والسنة منتشرة بينهم إلا أنهم مفتقرون لمن يبين لهم الحجة من علماء أهل السنة.

ويمكن الجمع بين قول الشيخ هنا وقوله السابق: أن الشيخ يفرق بين الفهم المجمل للنص والخطاب الذي يدرك به المقصود من مراد الشارع منه على وجه الإجمال، وبين الفهم المفصل للنصوص كفهم أهل العلم والإيمان لها؛ فالفهم الأول هو المشروط في قيام الحجة، إذ لا يمكن أن تقوم إلا به، وعليه يحمل كلامه هنا، وهو اشتراط الفهم في قيام الحجة والتكفير، والفهم الثاني هو المنفي في قيام الحجة، وعليه يحمل كلامه في عدم اشتراط الفهم في قيام الحجة»[1]. ومما يشهد لهذا الفهم قول الشيخ في سياق حديثه عن تكفير المعين: «فإذا كان المعين يكفر إذا قامت عليه الحجة، فمن المعلوم أن قيامها ليس معناه أن يفهم كلام الله ورسوله مثل فهم أبي بكر رضي الله عنه، بل إذا بلغه كلام الله ورسوله، وخلا من شيء يعذر به، فهو كافر، كما كان الكفار كلهم تقوم عليهم الحجة بالقرآن مع قول الله: ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ ﴾[2]، وقوله: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[3]»[4]، فقد نص الشيخ على أن الفهم المنفي في اشتراطه قيام الحجة هو الفهم الواعي الدقيق مثل فهم الصديق رضي الله عنه، وهذا التقييد الذي ذكره الشيخ هو ما ينبغي أن يحمل عليه كلامه في عدم اشتراط الفهم في قيام الحجة، وأن الفهم المنفي هو الفهم المفصل الدقيق، وليس الفهم المجمل الذي لا يُعرف القصد من الخطاب إلا به[5]. بالإضافة إلى أن قول الشيخ في النص الأول: (ولكن أصل الإشكال أنكم لم تفرقوا بين قيام الحجة وبين فهم الحجة)، «يحتمل

= الدويش، 4/ 11، حاشية رقم (3).

(1) التكفير وضوابطه، الرحيلي، ص 280.

(2) سورة الأنعام: 25.

(3) سورة الأنفال: 22.

(4) الرسائل الشخصية، 6/ 220.

(5) ينظر: التكفير وضوابطه، الرّحيلي، ص281.

معنيين: **الأول**: أن أمثال هؤلاء المذكورين، ممن بلغتهم الدعوة، وتمكنوا من فهمها، لا يعذرون بجهل الأحكام الظاهرة المتواترة ولا الواجبات الظاهرة المتواترة، ولذلك ضرب ... مثالين يؤكدان هذا الفهم.

المثال الأول: **الخوارج**: فالخوارج عاشوا في دار العلم مع الصحابة فلا يمكن أن يدَّعوا أنهم لم يفهموا الحجة في مثل الأصول المجمع عليها. **والمثال الآخر**: **القدرية**: قال -رحمه الله-: «وكذلك إجماع السلف على تكفير ناس من غلاة القدرية وغيرهم، مع كثرة علمهم، وشدة عبادتهم، مع كونهم يظنون أنهم يحسنون صنعاً، ولم يتوقف أحد من السلف في تكفيرهم لأجل أنهم لم يفهموا»[1]. فانظر إلى قوله: «مع كثرة علمهم» فهؤلاء ليسوا حديثي عهد بإسلام ولم يكن جهلهم في أمور خفية، فلا يعذرون بسبب سوء فهمهم، وأيضاً، انظر إلى دقة عبارة الشيخ حيث قال: «على تكفير ناس من غلاة القدرية وغيرهم»، فلم يكفر السلف كل من قال بقول القدرية، وإنما كفّروا معيّنين قامت عليهم الحجة»[2].

الاحتمال الثاني: أن المراد بفهم الحجة المنفي في كلام الشيخ هو فهم الهداية، دون فهم الدلالة،» فليس كل من بلغته الحجة وفهمها يهتدي بها، لكن الله قد جعل فهم الدلالة شرطاً في تكليف عموم الناس مؤمنهم وكافرهم، ولم يجعل فهم الهداية والتوفيق إلا لمن أراد لهم ذلك... فالفهم المشروط في قيام حجة الله على العباد غير الفهم الذي هو مقتضى هداية الله تعالى وتوفيقه»[3]. وبشكل عام لا تعارض بين الاحتمالين فكلاهما مكمل للآخر[4].

ثالثاً-العذر بالإكراه: بعدما ذكر الشيخ نواقض الإسلام العشرة عقّب عليها

---

(1) الفتاوى والمسائل، 4/ 13.

(2) نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، الوهيبي، ص 179.

(3) ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، القرني، ص242.

(4) نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، محمد بن عبد الله بن علي الوهيبي، ص 180.

بما يوضح أن الذي يقع في أحد هذه النواقض هازلا أو جادا أو خائفا فإنه يكفر، اللهم إلا إذا كان مكرها، فإنه والحالة هذه يُعذر بإكراهه، وفي ذلك يقول الشيخ: «ولا فرق في جميع هذه النواقض بين الهازل والجاد والخائف، إلا المكره»[1]، «فلم يعذر الله أحداً في الكفر الظاهر بغير الإكراه، فمن تظاهر بالكفر ولم يكن مكرها، فإنه لا يكون إلا كافراً؛ لانشراح صدره بالكفر لتلازم الظاهر والباطن. فلا عذر لأحد في ذلك بغير الإكراه مطلقا سواء كان كفره محبة لوطنه أو لأهله وعشيرته أو توقعه أذىٰ الكفار ونحو ذلك»[2].

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب:» وهذه المسألة مسألة كبيرة طويلة تتبين لك إذا تأملتها في ألسنة الناس، ترىٰ من يعرف الحق ويترك العمل به لخوف نقص دنيا أو جاه أو مداراة لأحد. وترىٰ من يعمل به ظاهرا لا باطنا، فإذا سألته عما يعتقد بقلبه فإذا هو لا يعرفه.

ولكن عليك بفهم آيتين من كتاب الله، أولاهما: قوله تعالىٰ: ﴿ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴾[3]، فإذا تحققت أن بعض الصحابة الذين غزوا الروم مع الرسول ﷺ كفروا بسبب كلمة قالوها علىٰ وجه المزح واللعب، تبين لك أن الذي يتكلم بالكفر أو يعمل به خوفا من نقص مال أو جاه أو مداراة لأحد، أعظم ممن يتكلم بكلمة يمزح بها. **والآية الثانية**: قوله تعالىٰ: ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ ﴾[4]، فلم يعذر الله من هؤلاء إلا من أكره مع كون قلبه مطمئنا بالإيمان. وأما غير هذا فقد كفر بعد إيمانه، سواء فعله خوفا أو مداراة أو مَشَحَّةً بوطنه، أو أهله، أو عشيرته أو ماله، أو فعله علىٰ وجه المزح، أو لغير ذلك من الأغراض إلا المكره. **فالآية**

---

(1) الرسائل الشخصية، 6/ 215، الدرر السنية، 2/ 362.

(2) ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، القرني، ص 273.

(3) سورة التوبة: 66.

(4) سورة النحل: 106، 107.

تدل على هذا من جهتين: الأولى: قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾، فلم يستثن الله تعالىٰ إلا المكره، ومعلوم أن الإنسان لا يكره إلا علىٰ الكلام أو الفعل، وأما عقيدة القلب فلا يكره عليها أحد.

والثانية: قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾[1]، فصرح أن هذا الكفر والعذاب لم يكن بسبب الاعتقاد أو الجهل أو البغض للدين أو محبة الكفر، وإنما سببه أن له في ذلك حظا من حظوظ الدنيا فآثره علىٰ الدين»[2]. فقد بين الشيخ أن الإكراه المعتبر عذراً مانعاً من التكفير هو الذي يكون في القول أو الفعل، دون أن يصل إلىٰ عقيدة القلب؛ لأنه لا يُكرَه عليها أحد. كما أن المكره لا يصدر في كفره خوفا من نقص مال أو جاه، أو مداراة لأحد، أو حبا لعشيرة أو أهل أو ولد. فكل هذه الصور التي ذكرها لا يُعد الكفر لأجلها عذرا مانعا من إلحاق حكم الكفر بفاعلها.

ومما تجدر الإشارة إليه أنني لم أقف علىٰ مانع التأويل عند الشيخ؛ وذلك لأنه لا يعده مانعا من موانع التكفير- كما سيظهر فيما بعد-، لأن التأويل عنده يأتي بمعنىٰ التفسير، وما يؤل الأمر إليه، أما التأول بمعني صرف اللفظ عن ظاهره، فلا يعترف به الشيخ [3].

فقد اقتصر الشيخ علىٰ هذه الموانع الثلاثة التي إذا خلا فعل الكفر منها حُكم بكفر فاعله. لكن هل التزم الشيخ بهذه الصورة المشرقة التي رسمها لمنهجه في قضية التكفير؟ أو أن الجانب التطبيقي سيظهر بجلاء ما أخفته الصفحات السابقة؟، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن الطوائف والأفراد التي كفرها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وما مدىٰ تطبيقه لمنهجه في تكفير المعيّنين؟ وهذا ما يجيب عنه المبحث الرابع من هذا البحث.

---

(1) سورة النحل: 107.

(2) كشف الشبهات، 1/ 180، 181.

(3) يراجع: تفسير آيات من القرآن الكريم، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الخامس) ص 92، 143، 259، 264.

المبحث الثالث: موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأنصاره من شبهة التكفير.

المطلب الأول: موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب من شبهة التكفير:

اتُّهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب حال حياته بتهمة التكفير، وقد نقلنا طرفا من نصوصه التي يدفع فيها هذه الشبهة عن نفسه، معلنا براءته منها، فقد ترك الشيخ بعض الرسائل والنصوص التي تؤكد خطورة المسألة، وتوضح أنه لم يكفر ولم يقاتل إلا من أجمع عليه العلماء كلهم، وأما من فيه نزاع بين العلماء فالأولى والأحوط التوقف وعدم الإقدام على تكفيره، كما أن ظاهر الناس هو مجال الحكم عليهم، حيث يقول: «والرجل إذا أظهر الإسلام وجب الكف عنه حتى يتبين منه ما يخالف ذلك، وأنزل الله تعالى في ذلك: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ ﴾[1]، أي فتثبتوا. فالآية تدل على أنه يجب الكف عنه والتثبت، فإذا تبين منه بعد ذلك ما يخالف الإسلام قُتل لقوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُواْ﴾، ولو كان لا يقتل إذا قالها لم يكن للتثبت معنى. وكذلك الحديث الآخر وأمثاله، معناه ما ذكرناه أن من أظهر التوحيد والإسلام وجب الكف عنه، إلى أن يتبين منه ما يناقض ذلك. والدليل على هذا أن رسول الله ﷺ قال: «أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ» ؟ وقال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»[2].

وينفي تهمة التكفير عن نفسه قائلا: «وقولكم إننا نكفر المسلمين، كيف تفعلون كذا، كيف تفعلون كذا. فإنا لم نكفر المسلمين، بل ما كفرنا إلا المشركين»[3]. ويقول: «وأما ما ذكر الأعداء عن أنِّي أكفر بالظن وبالموالاة أو أكفر الجاهل الذي لم تقم عليه الحجة؛ فهذا بهتان عظيم، يريدون به تنفير الناس عن دين الله ورسوله»[4]. ويقول: «ولا أكفّر أحداً من المسلمين بذنب، ولا أخرجه من دائرة

(1) سورة النساء: 94.

(2) كشف الشبهات، 1/ 176.

(3) مجموعة مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، 5/ 189.

(4) الرسائل الشخصية، 6/ 25، الدرر السنية، 8/ 98.

الإسلام»[1].

ومن هنا راح يعلن براءته من تكفير ابن الفارض (ت 632هـ)، وابن عربي (ت 638هـ)، البوصيري (ت 696هـ)، وقال فيمن نسب إليه ذلك: سبحانك هذا بهتان عظيم[2]. ويقول:» وإذا كنا لا نكفّر مَن عبد الصنم الذي علىٰ قبر عبد القادر (561هـ)، والصنم الذي علىٰ قبر أحمد البدوي (675هـ)، وأمثالهما، لأجل جهلهم وعدم من ينبههم، فكيف نكفر من لم يشرك بالله إذا لم يهاجر إلينا، ولم يكفّر ويقاتل؟ ﴿سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾[3]»[4].

وأما ما اتهم به من أنه يكفر عموم المسلمين فقد أعلن براءته من ذلك، وفي ذلك يقول: «وأما التكفير فأنا أكفر من عرف دين الرسول، ثم بعد ما عرفه سبه ونهىٰ الناس عنه وعادىٰ من فعله، فهذا هو الذي أكفره، وأكثر الأمة ولله الحمد ليسوا كذلك»[5]، إلىٰ غير ذلك من النصوص التي أعلن الشيخ فيها براءته من تهمة التكفير ودفعها عن نفسه.

المطلب الثاني: موقف أنصار وتلاميذ الشيخ محمد بن عبد الوهاب من شبهة التكفير:

انبرىٰ آل الشيخ وتلاميذه ومدرسته لتبرئة ساحة شيخهم من تهمة التكفير التي ارتبطت بدعوته، وقاموا بالرد علىٰ هذه الحملات الموجهة ضد إمامهم ودعوته، وألفت في ذلك كثير من الرسائل والكتب، بل منحت الجامعات السعودية كثيرا من الرسائل العلمية التي تذب عن الشيخ ودعوته، وقد جسد كتاب الدرر السنية في الأجوبة النجدية جهود الشيخ وأولاده وتلاميذه في الدفاع عن الشيخ ودعوته، بالإضافة إلىٰ جهود المحققين لكتب الشيخ ورسائله ومقدماتهم لهذه الكتب،

(1) الرسائل الشخصية، 6/ 11.
(2) المصدر نفسه، 6/ 12.
(3) سورة النور: 16.
(4) الفتاوىٰ والمسائل، 4/ 11.
(5) الرسائل الشخصية، 6/ 158،38، و: الدرر السنية، 1/46، 51.

بالإضافة إلىٰ العديد من الكتب الأخرىٰ، ومنها: **مصباح الظلام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام، للشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن من آل الشيخ**، فقد نفىٰ مؤلفه هذه التهمة عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ووصفها بالكذب والبهتان، وفي ذلك يقول: «فهذا كذب وبهت، ما صدر ولا قيل، ولا أعرفه عن أحد من المسلمين -فضلا عن أهل العلم والدين-، بل كلهم مجمعون علىٰ أن بلاد المسلمين لها حكم الإسلام في كل زمان ومكان»[1]. كما أن الشيخ في مسألة التكفير لم يخرج علىٰ ما أجمع عليه علماء الإسلام، «وجميع أقواله في هذا الباب، مجمع عليها عند المسلمين، لا يخالف فيه إلا من خرج عن سبيلهم، وعدل عن منهاجهم، كالجهمية والمعتزلة وغلاة عباد القبور، بل قوله مما أجمعت عليه الرسل واتفقت عليه الكتب، كما يعلم ذلك بالضرورة من عرف ما جاءوا به وتصوره. ولا يكفر إلا علىٰ هذا الأصل بعد قيام الحجة المعتبرة، فهو في ذلك علىٰ صراط مستقيم متبع لا مبتدع»[2].

ولا يخلو كلام الشيخ عبد اللطيف من مبالغة، حيث ادعىٰ أن الشيخ محمد ابن عبد الوهاب لم يخرج في رأيه علىٰ ما أجمع عليه علماء الإسلام؛ بل جاوز الحد في المبالغة إلىٰ أن قال: بل قوله (مما أجمعت عليه الرسل واتفقت عليه الكتب) !!، ومن كان هذا شأنه يؤخذ قوله بالقبول والرضىٰ دون أدنىٰ اعتراض، وهذا مالم يحدث للشيخ محمد بن عبد الوهاب، وإلا كيف يوجه أقوال كثير من علماء عصره الذين خالفوا الشيخ في أقواله، واتهموه بتكفير عموم المسلمين؟ !!.

ويقول ولده عبد الله: «وأما ما يكذب علينا ستراً للحق، وتلبيساً علىٰ الخلق، بأننا نكفر الناس علىٰ الإطلاق، أهل زماننا، ومن بعد الستمائة، إلا من هو علىٰ ما نحن فيه، ومن فروع ذلك أن لا نقبل بيعة أحد إلا بعد التقرر عليه بأنه كان

(1) مصباح الظلام في الرد من كذب علىٰ الشيخ الإمام ونسبه إلىٰ تكفير أهل الإيمان والإسلام، عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ، ص 10، 36.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

مشركاً، وأن أبويه ماتا على الشرك بالله ... فلا وجه لذلك فجميع هذه الخرافات وأشباهها لما استفهمنا عنها من ذكر أولاً، كان جوابنا في كل مسألة من ذلك ﴿سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾، فمن روى عنا شيئاً من ذلك أو نسبه إلينا، فقد كذب وافترى، ومن شاهد حالنا، وحضر مجالسنا، وتحقّق ما عندنا علم قطعياً أن جميع ذلك وضعه علينا وافتراه أعداء الدين وإخوان الشياطين، فإنا نعتقد أن من فعل أنواعاً من الكبائر كقتل المسلم بغير حق، والزنا، والربا وشرب الخمر، وتكرر منه ذلك، أنه لا يخرج بفعله ذلك من دائرة الإسلام ولا يخلد به في دار الانتقام، إذا مات موحداً بجميع أنواع العبادة»[1].

وقد سار على هذا المنوال في نفي التهمة عن الشيخ الكتب الآتية:

1. معارج القبول، للشيخ الحسين بن مهدي النعمي من علماء اليمن.
2. غاية الأماني في الرد على النبهاني، للشيخ محمود شكري الألوسي.
3. صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان، للشيخ محمد بشير السهسواني.
4. تأسيس التقديس في الرد على داود بن سرجيس، للشيخ أبي بطين.
5. منهاج التأسيس والتقديس في الرد على داود بن سرجيس، للشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن.

ومن الرسائل العلمية التي تبنت دفع تهمة التكفير عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومدرسته الرسائل الآتية:

1. دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقد، للشيخ عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. جمع فيها مؤلفها أقوال الشيخ وتلاميذه في دفع تهمة

(1) الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية، سليمان بن سحمان، مصر، مطبعة المنيا، ص40.

التكفير عن الشيخ ومدرسته[1]، ثم عقب عليها بقوله: «من خلال هذه النقول المتعددة تظهر براءة الشيخ الإمام، وكذا أتباعه وأنصار دعوته من مفتريات وأكاذيب الخصوم في مسألة التكفير، ومن طالع كتبهم وقرأ رسائلهم تبين له صحة معتقدهم وسلامة فهمهم لمسألة التكفير، وإن اعتقادهم فيها هو عين اعتقاد السلف الصالح»[2].

2. ضوابط تكفير المعين عند شيخي الإسلام ابن تيمية وابن عبد الوهاب والدعوة الإصلاحية، لمؤلفه الشيخ أبي العلا بن راشد بن أبي العلا الراشد.

بالإضافة إلى كثير من كتب وبحوث المعاصرين، ومنها ما يأتي:

1. الحركة الوهابية (رد على مقال للدكتور البهي في نقد الوهابية) للدكتور محمد خليل هراس. دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب بين المعارضين والمنصفين والمؤيدين، لمحمد بن جميل زينو.

2. الإمام محمد بن عبد الوهاب أو انتصار المنهج السلفي، لعبد الحليم الجندي. حقيقة دعوة الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب السلفية، لعبد الله بن سعد الرويشد.

3. دحر افتراءات أهل الزيغ والارتياب عن دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب للشيخ ربيع المدخلي.

(1) ينظر: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقد، ص 203 - 211.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 212.

المبحث الرابع: الطوائف والأفراد التي طبق عليها الشيخ منهجه في التكفير

المطلب الأول: الطوائف التي طبق عليها الشيخ منهجه في التكفير:

انطلاقا من اهتمام الشيخ ببيان قضية التوحيد، وجد أنه لزاماً عليه أن يبيّن ويفصّل ما يناقض حقيقته، فقد أكد الشيخ في مواطن عديدة أن التوحيد الذي جاء به الأنبياء عامة والنبي ﷺ خاصة ينقسم ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الذات: الأسماء والصفات؛ فأما توحيد الربوبية فقد كان ولا يزال محل إقرار من المشركين؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾[1]؛ فهم يعترفون بأنه لا خالق ولا رازق ولا محيي ولا مميت ولا مدبّر للأمر إلا الله، كما قال الله تعالىٰ: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾[2]، ومع هذا فلم يدخلهم هذا الإقرار في الإسلام، ومن هنا قاتلهم رسول الله ﷺ؛ لأنهم لم يؤمنوا بتوحيد الألوهية، ومعناه أنه لا يدعىٰ إلا الله، ولا يرجىٰ إلا الله وحده لا شريك له، ولا يستغاث بغيره، ولا يذبح لغيره، ولا ينذر لغيره، لا لملك مقرب، ولا نبي مرسل، فمن استغاث بغيره، فقد كفر، ومن ذبح لغيره، فقد كفر، ومن نذر لغيره، فقد كفر[3].

وقد بين الشيخ أن هذا التوحيد «هو الذي وقع فيه النزاع في قديم الدهر وحديثه، وهو توحيد الله بأفعال العباد، كالدعاء، والرجاء، والخوف، والخشية، والاستعانة، والاستعاذة، والمحبة، والإنابة، والنذر، والذبح، والرغبة، والخشوع، والتذلل، والتعظيم، فدليل الدعاء، قوله تعالىٰ: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾[4]، وكل نوع من هذه الأنواع،

---

(1) سورة العنكبوت: 61.

(2) سورة يونس: 31.

(3) ينظر: الدرر السنية، 1/ 137، 138، 2/ 117، 10/ 14-16، 108، وينظر: مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان، 1/ 365، 366، والرسالة المفيدة، ص 39.

(4) سورة غافر: 60.

عليه دليل من القرآن»[1]. وقد ربط الشيخ بين حال المشركين في زمن النبي ﷺ وحال بعض المسلمين الذين أطلق عليهم الشيخ نفس الحكم بالكفر والخروج من الإسلام، وفي ذلك يقول: «فإذا عرفت معنى لا إله إلا الله؛ وعرفت أن من نخا[2] نبيا أو ملكا، أو ندبه، أو استغاث به، فقد خرج من الإسلام، وهذا هو الكفر، الذي قاتلهم عليه رسول الله ﷺ. فإن قال قائل من المشركين: نحن نعرف أن الله هو الخالق، الرازق، المدبر؛ لكن هؤلاء الصالحين مقربون، ونحن ندعوهم، وننذر لهم، وندخل عليهم، ونستغيث بهم، نريد بذلك الجاه، والشفاعة، وإلا فنحن نفهم أن الله هو المدبر؛ فقل: كلامك هذا، دين أبي جهل، وأمثاله؛ فهم يدعون عيسى وعزيراً والملائكة والأولياء، ويقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾[3]، وقال: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾[4] ...

فالله، الله، إخواني: تمسكوا بأصل دينكم أوله وآخره، أسّه ورأسه، وهو شهادة أن لا إله إلا الله؛ واعرفوا معناها؛ وأحبوا أهلها، واجعلوهم إخوانكم، ولو كانوا بعيدين؛ واكفروا بالطواغيت، وعادوهم، وابغضوا من أحبهم، أو جادل عنهم، أو لم يكفرهم، أو قال ما عليّ منهم، أو قال ما كلفني الله بهم، فقد كذب هذا على الله، وافترى؛ بل كلفه الله بهم، وفرض عليه الكفر بهم، والبراءة منهم؛ ولو كانوا إخوانه، وأولاده؛ فالله، الله، تمسكوا بأصل دينكم، لعلكم تلقون ربكم، لا تشركون به شيئا؛ اللهم توفنا مسلمين، وألحقنا بالصالحين»[5].

ولا أكون مبالغا إن قلت إن الشيخ قد بنى آراءه في قضية التكفير على أساس

---

(1) الدرر السنية، 2 / 67، 68.

(2) نخا: من النخوة وهي الكبر والعظمة، يُقال نُخِيَ وانتُخي كزُهِي وازدُهي، ونخا فلانا مدحه وعظَّمه، وانتخى به: أي افتخر وتعظَّم. ينظر: النهاية في غريب الأثر، ابن الأثير، 5/ 79، و: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، 6/ 2505.

(3) سورة الزمر: 3.

(4) سورة يونس: 18.

(5) الدرر السنية، 2/ 118-120.

فهمه لقضية التوحيد، واهتمامه البالغ بتوحيد الألوهية، بل لا نكون مجانبين للصواب إن قلنا إن دعوته كلها مبنية علىٰ أساس من ذلك. ولا أدلّ علىٰ ذلك من أنواع الشرك الأربعة (شرك الدعوة، وشرك النية والإرادة والقصد، وشرك الطاعة، وشرك المحبة) التي ذكرها، ونص علىٰ أنها ضد التوحيد.

وقد نقل الشيخ في كتبه ورسائله تكفير بعض الطوائف الآتية:

أولاً- طوائف المتكلمين: تعرض الشيخ للحديث عن المتكلمين في مواضع كثيرة من كتبه ورسائله، مبينا فساد كثير من آرائهم، ودورهم البارز في شيوع الشرك من خلال عدم إنكارهم لمظاهره التي تلبس بها عباد القبور. فحكىٰ افتراقهم في أصول الدين، وفي صفات الله تعالىٰ، وتسميتهم طريقة رسول الله ﷺ حشواً وتشبيهاً، بالإضافة إلىٰ أن أصولهم مأخوذة من عقولهم وليس من الوحي، واعترافهم بمخالفتهم للسلف في كثير من القضايا، منها: الإيمان، والتوحيد[1]، فمن ضلالهم في الألوهية والتوحيد ظنهم أن التوحيد لا يتأتىٰ إلا بنفي الصفات، فنفوها وسَمّوا من أثبتها مجَسّمًا[2]، كما أن إلحاد أكثرهم في الأسماء والصفات فوق ما كان عليه أهل الجاهلية[3]، وأن خفاء توحيد الألوهية علىٰ المتكلمين الذين اقتصروا في فهمهم له علىٰ توحيد الربوبية؛ هو الذي أوقعهم في عدم إنكار الشرك الذي وقع في هذه الأمة، من عبادة الأشجار والأحجار والطواغيت والجن، فصار هذا الشرك لهم عادة، نشأ عليه الصغير وهرم عليه الكبير[4]. فتبريرهم لهذا الشرك يضاد أصل الدين: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله!؛ لأن عبادة الأصنام في تصورهم -من بشر وحجر، والذبح والنذر لغير الله، وطلب إجابة الدعوات وإغاثة اللهفان، ودعاء المضطر في البر والبحر- ليس هو عبادة الأصنام والأوثان المذكورة في القرآن.

(1) الدرر السنية، 1/ 50.
(2) المصدر نفسه، 1/ 112.
(3) المسائل التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية، ص 110.
(4) الدرر السنية، 11/ 406.

ثم يعقب الشيخ علىٰ ما نقله عنهم، قائلا: «فهذا من العجب؛ فإني لا أعلم أحداً من أهل العلم يختلف في ذلك، اللهم إلا أن يكون أحد وقع فيما وقع فيه اليهود من إيمانهم بالجبت والطاغوت»[1].

وليس هذا فحسب، بل إن جهل المتكلمين بتوحيد الألوهية فاق جهل جهال الكفار، فضلا عن علمائهم، وفي ذلك يقول: «فالعجب ممن يدعي الإسلام وهو لا يعرف من تفسير هذه الكلمة ما عرفه جهال الكفار، بل يظن أن ذلك هو التلفظ بحروفها من غير اعتقاد القلب لشيء من المعاني. والحاذق منهم يظن أن معناها: لا يخلق ولا يرزق إلا الله ولا يدبر الأمر إلا الله، فلا خير في رَجُلٍ جهالُ الكفار أعلم منه بمعنىٰ (لا إله إلا الله)»[2]. ثم ذكر الشيخ رفضهم لتأويل الفلاسفة، مع أنهم يُبيحونه لأنفسهم وهذا ما أوقعهم في تناقض ألزمهم به الفلاسفة، حاصله أنكم «جحدتم علو الله علىٰ خلقه، واستواءه علىٰ عرشه، مع أنه مذكور في الكتب، علىٰ ألسنة الرسل، وقد أجمع عليه المسلمون كلهم، وغيرهم من أهل الملل، فكيف يكون تأويلنا تحريفاً وتأويلكم صحيحاً؟! فلم يقدر أحد من المتكلمين أن يجيب عن هذا الإيراد»[3].

بل إنه في صراحة يصف علماء الكلام بأنهم مشركون، فيقول: «فإذا تحققت أنهم مقرّون بهذا، ولم يدخلهم في التوحيد الذي دعاهم إليه رسول الله ﷺ، وعرفت أن التوحيد الذي جحدوه، هو توحيد العبادة الذي يسميه المشركون في زماننا (الاعتقاد)»[4]. ففي هذا النص تكفير صريح لعلماء المسلمين في عصره، ولاسيما الذين يُطلقون كلمة (الاعتقاد) علىٰ كتب العقيدة»[5]. ويصفهم بأنهم من

(1) الرسائل الشخصية، 6/ 265.

(2) كشف الشبهات، 6/ 158.

(3) الرسائل الشخصية، 6/ 264، الدرر السنية، 1/ 52.

(4) كشف الشبهات، 6/ 156.

(5) داعية وليس نبياً (قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير)، المالكي، ص42.

مدعي الإسلام الذين أضلهم الله عن معرفته[1]، وأنهم من منكري الصفات، وكل منكر للصفات معطل، وكل معطل شر من المشرك[2]. ويقول عنهم أيضا: «وأنا أذكر لك أشياء مما ذكر الله في كتابه جوابا لكلام احتج به المشركون في زماننا علينا»[3]. ويستند في حكمه بالتكفير عليهم إلىٰ ما نقله عن السلف من تكفيرهم، «وذلك أن السلف قد كثر كلامهم وتصانيفهم في أصول الدين، وإبطال كلام المتكلمين وتفكيرهم، وممن ذكر هذا من متأخري الشافعية: البيهقي (ت 458)، والبغوي (ت 516 هـ)، وإسماعيل التيمي (ت 535هـ)، ومن بعدهم كالحافظ الذهبي (ت 748هـ)، وأما متقدموهم كابن سريج (ت 309هـ) والدارقطني (ت 385هـ) وغيرهما فكلهم علىٰ هذا الأمر. ففتش في كتب هؤلاء، فإن أتيتني بكلمة واحدة أن منهم رجلاً واحداً لم ينكر علىٰ المتكلمين، ولم يكفّرهم، فلا تقبل مني شيئاً أبداً. ومع هذا كله وظهوره غاية الظهور، راج عليكم حتىٰ ادعيتم أن أهل السنة هم المتكلمون؛ والله المستعان»[4].

ومن ثم فإنه علىٰ كل مسلم أن يبرأ مما عليه الرافضة، ويرىٰ أنهم سفهاء لئام؛ ويرىٰ أن أفضل الأمة بعد نبيها أبو بكر، فعمر، فعثمان، فعلي رضي الله عنهم أجمعين، ويعتقد أن القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود. ويبرأ من رأي الجهمية القائلين بخلق القرآن، ويحكي تكفيرَهم عن جمهور السلف أهل العلم والإيمان. ويبرأ من رأي الكُلابية، القائلين بأن كلام الله، هو المعنىٰ القائم بنفس الباري، ويقول هذا من قول الجهمية؛ وأول من قسم هذا التقسيم، هو ابن كُلَّاب (ت 245 هـ)، وأخذ عنه الأشعري، وغيره، ويخالف الجهمية في كل ما قالوه، وابتدعوه في دين الله[5].

---

(1) الدرر السنية، 1/ 112.

(2) المصدر نفسه، 1/ 113، 114.

(3) كشف الشبهات، 6/ 160.

(4) الرسائل الشخصية، 6/ 264، الدرر السنية، 1/ 52، 53.

(5) الدرر السنية، 1/ 525.

مناقشة الشيخ في تكفيره المتكلمين: حكم الشيخ بتكفير المتكلمين للأسباب الآتية:

1. افتراقهم في أصول الدين إلىٰ مذاهب شتىٰ.
2. استمداد أصولهم من العقل لا الوحي.
3. تفضيل طريقتهم علىٰ طريقة رسول الله ﷺ وتسميتها حشوا وتشبيهاً، مع اعترافهم بمخالفتهم للسلف.
4. جهلهم بقضية التوحيد وقصرهم لها في توحيد الربوبية دون الألوهية.
5. تأويلهم للصفات الذي أدىٰ بدوره إلىٰ تعطيلهم لها.
6. عدم إنكارهم للشرك الذي وقع في هذه الأمة من عبادة غير الله بمظاهره المختلفة.

ولا شك أن كلام الشيخ فيه كثير من التجني علىٰ المتكلمين، وبمنهجه نقول سبحانك هذا بهتان عظيم. ومن التجني حكايته غير الصحيحة لكفر المتكلمين عن كثير من العلماء؛ فلم يذكر لنا في أي كتب الذهبي ورد تكفيره للمتكلمين، بل علىٰ العكس من ذلك، فإن الإمام الذهبي في كتابه (سير أعلام النبلاء) الذي فاض بتراجم المتكلمين، كان يُخطّئُ بعضهم أو يُبدّعهم في بعض الأحيان دون أن يُكفرهم، بل إنه كان يعتذر عن بعض من تصدر منه الهفوات، كأن يقول: لعله قالها في حالة سكر، ولعله قال كذا وهو في حالة كذا وكذا..[1].

فعلىٰ سبيل المثال لا الحصر أذكر له موقفا واحدا يُجلِّي حقيقة موقفه؛ فقد نقل عن ابن خزيمة (ت311هـ) تكفيره لمن تأولوا بعض الصفات، واعترض عليه، ذلك أن ابن خزيمة قد قال: «من لم يقر بأن الله علىٰ عرشه قد استوىٰ فوق سبع سماواته فهو كافر حلال الدم، وكان ماله فيئا»، ثم اعترض عليه الذهبي بقوله: «قلت: من أقر بذلك تصديقا لكتاب الله، ولأحاديث رسول الله ﷺ، وآمن به مفوضا معناه إلىٰ الله ورسوله، ولم يخض في التأويل ولا عَمَّق؛ فهو المسلم

(1) ينظر: داعية وليس نبيا، ص 96.

المتبع، ومن أنكر ذلك، فلم يدر بثبوت ذلك في الكتاب والسنة فهو مقصر، والله يعفو عنه، إذ لم يوجب الله علىٰ كل مسلم حفظ ما ورد في ذلك، ومن أنكر ذلك بعد العلم، وقفا غير سبيل السلف الصالح، وتمعقل علىٰ النص، فأمره إلىٰ الله، نعوذ بالله من الضلال والهوىٰ»[1].

ثم وصف كلام ابن خزيمة بأنه «فج، لا تحتمله نفوس كثير من متأخري العلماء»[2]، ومن ثم نادىٰ بضرورة إعذار المؤولين، ولاسيما أن ابن خزيمة نفسه قد نُقل عنه القول بتأويل الصورة، وفي ذلك يقول: «وكتابه في التوحيد مجلد كبير، وقد تأول في ذلك حديث الصورة..[3]، فليعذر من تأول بعض الصفات. وأما السلف، فما خاضوا في التأويل، بل آمنوا وكفوا، وفوضوا علم ذلك إلىٰ الله ورسوله، ولو أن كل من أخطأ في اجتهاده مع صحة إيمانه، وتوخيه لاتباع الحق أهدرناه، وبدعناه، لقل من يسلم من الائمة معنا»[4].

فلعل فيما نقلناه عن الذهبي ما يهدم استناده إليه في تكفيره المتكلمين. كذلك لم يذكر لنا في أي كتب الدارقطني نقل عنها تكفيره المتكلمين، مع العلم بأن له كتبا منسوبة إليه ولا تصح؛ وكذلك لم يذكر لنا في أي كتب البيهقي المعروف بأشعريته نقل كفر المتكلمين الذين ينتمي إليهم [5].

وبالإضافة إلىٰ التجني حملت اتهاماته طابع التعميم غير المبرر، وفيه من المخالفة لمنهج شيخه ابن تيمية الذي نقله عنه في كتبه ورسائله، والذي فرق

---

(1) سير أعلام النبلاء، الذهبي، 14/ 373، 374.

(2) المصدر نفسه، 14/ 374.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الاستئذان، باب: بدء السلام، رقم (5873)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجنة ونعيمها، باب: يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير، رقم (7342)، وابن خزيمة في صحيحه، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: « خلق الله آدم علىٰ صورته» كتاب: التوحيد وإثبات صفات الرب، باب: ذكر أخبار رويت عن النبي ﷺ رقم (44).

(4) سير أعلام النبلاء، 14/ 474، 476.

(5) ينظر: المالكي، حسن بن فرحات، داعية وليس نبيا، ص 96.

بوجه عام بين المسائل الخفية والجلية، فقال فيما نقله عنه: «وقال أيضاً في أثناء كلامه علىٰ المتكلمين ومن شاكلهم، لما ذكر عن أئمتهم شيئاً من أنواع الردة والكفر، وقال -رحمه الله-: وهذا إذا كان في المقالات الخفية؛ فقد يقال: إنه فيها مخطئ ضال لم تقم عليه الحجة التي يكفر صاحبها، لكن ذلك يقع في طوائف منهم في الأمور الظاهرة التي يعلم المشركون واليهود والنصارىٰ أن محمداً ﷺ بُعث بها وكفّر من خالفها، مثل أمره بعبادة الله وحده لا شريك له، ونهيه عن عبادة أحد سواه من النبيين والملائكة وغيرهم، فإن هذا أظهر شرائع الإسلام، ثم تجد كثيراً من رؤوسهم وقعوا في هذه الأنواع فكانوا مرتدين. وكثير منهم تارة يرتد عن الإسلام ردة صريحة، وتارة يعود إليه مع مرض في قلبه ونفاق؛ والحكاية عنهم في ذلك مشهورة»[1]. إضافة إلىٰ أن شيخ الإسلام ابن تيمية كان له حكم خاص بصدد كل طائفة من المتكلمين، ومن ذلك علىٰ سبيل المثال: حكمه علىٰ الخوارج؛ فمع أنهم أصلُ البدع، واستحلّوا دماء المسلمين؛ لم يحكم بتكفيرهم واكتفىٰ بتبديعهم وتضليلهم؛ لأنهم متأولون، قصدهم اتباع القرآن، لكنهم أخطأوا في التأويل[2].

- **حكمه على المرجئة**: فإنه لم يُكَفِّر من فرقهم إلا من حصر الإيمان في المعرفة فقط، وفي نص جامع له أبان عن رأيه في أبرز فرقهم، وهي الكرَّامية، وبعض الفرق الأخرىٰ التي تقول ببعض التجهم، حيث يقول: «وأما من يقول ببعض التجهم؛ كالمعتزلة ونحوهم؛ الذين يتدينون بدين الإسلام باطناً وظاهراً، فهؤلاء من أمة محمد ﷺ بلا ريب. وكذلك من هو خير منهم كالكلابية والكرامية»[3].

- **حكمه على المعتزلة**: بعد أن نقل ابن تيمية اختلاف العلماء في تكفيرهم؛ رجح عدم تكفيرهم؛ لأنهم يُظهرون التدين بالإسلام؛ ولأنه لم يكن أصل

---

(1) الرسائل الشخصية، 6/ 222، و: الدرر السنية، 10/ 71، 72.

(2) ينظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية، 13/ 356، و: منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، المشعبي، 2/ 319.

(3) ينظر: مجموع الفتاوىٰ، 17/ 488، و: منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، 2/ 328، 329.

مقصودهم معاندة النبي ﷺ، بل قصدهم إثبات توحيد الله ورحمته، وأصولهم الخمسة، وهي: (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) مبنية على هذه الصفات الخمس، إلا أنهم غلطوا في بعض ما قالوه في كل واحد من أصولهم، وتأولوا نصوصها تأويلا غير مراد[1].

- **حكمه على الكلابيّة**: لقد شمل نص ابن تيمية السابق الكلابية بعدم التكفير؛ فقد رآهم خيراً من الجهمية، ومع حكايته عنهم نفي الصفات الاختيارية إلا أنهم في الجملة من مثبتة الصفات، كما أنهم والأشاعرة أقرب من غيرهم لأهل السنة والجماعة[2].

- **حكمه على الأشاعرة**: رأى أنهم أقرب إلى أهل السنة من المعتزلة، وعدَّهم من مثبتة الصفات، مع نفيهم قيام الصفات الاختيارية بذاته تعالى مما يتعلق بمشيئته وقدرته، ومع حكمه عليهم بالإرجاء في باب الأسماء والأحكام؛ والجهمية في مسائل العدل والأسماء والأحكام وفي نفي بعض الصفات. فأخذه عليهم هذه الأمور لم يحمله على الحكم بتكفيرهم، بل عدّهم أقربَ من غيرهم إلى أهل السنة والجماعة[3].

ومن هنا فإني لا أرى للشيخ وجها مقبولا في تكفيره المتكلمين، اللهم إلا أن يكون تكفيره لهم لمجرد المخالفة فحسب، ولاسيما أنه كثيرا ما وصفهم بأنهم (أهل فصاحة وعلم وحجج) [4]، أليسوا علماء مختلفين معه في الرأي؟ ألا يُعد ذلك تكفيرا صريحا لمخالفيه؟، بل ألا يُعد هذا الحكم منه على مخالفيه لمجرد المخالفة ظلما لهم؟، بل إنه ظلم للإسلام نفسه الذي يسع رحابه كل المختلفين

(1) ينظر: مجموع الفتاوى، 13/ 98، و: منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، 2/ 338.
(2) ينظر: مجموع الفتاوى، 3/ 103، 6/ 55، و: منهج ابن تيمية، 2/ 342، 343.
(3) ينظر: مجموع الفتاوى، 6/ 51، 55، 12/ 33، 135، 376، 13/ 99، و: منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، 2/ 344، 344.
(4) كشف الشبهات، 6/ 159.

في الآراء، بل في المذاهب، وفيه مناقضة صريحة لهذه التعددية الفكرية والمذهبية التي كانت -ولا تزال- شاهدة على سعة ورحابة الفكر الإسلامي.

ثانياً- منْ أطلق عليهم القبوريين وعبّاد الأشجار والأحجار: تأسيساً على فهمه لتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية راح الشيخ يرصد مظاهر الانحراف في العبادة والدعاء والذبح والنذر لغير الله، وقد رأى أنه إذا قامت الحجة الرسالية على هؤلاء ولم ينتهوا يُحكم بكفرهم، **وأعرضُ لطرفٍ من نصوصه؛ لتوضح حكمه عليهم ومنطلقاته في هذا الحكم**، يقول الشيخ: «إن حقيقة ما عليه أهل الزمان، وما جعلوه هو غاية الإسلام والإيمان، من طلب الحوائج من الأموات، وسؤالهم في المهمات، وحج قبورهم، للعكوف عندها، والصلوات؛ هو بعينه فعل الجاهلية الأولى، من دعاء اللات، والعزى، ومناة؛ لأن اللات -كما ورد في الأحاديث- رجل يَلُتُّ السّويقَ للحاج[1]، فمات فعكفوا على قبره، يرجون شفاعته في مجاوريه، والتقرب به إلى الله في زائريه، لم يقولوا: إنه يدبر الأمر ويرزق، ولا أنه يحيي ويميت ويخلق، كما نطق بذلك الكتاب، فكان مما لا شك فيه ولا ارتياب.... وقد اكتفى بعض أهل زماننا بالإقرار وحده وجعلوه غاية التوحيد وصرفوا العبادة التي هي مدلول: لا إله إلا الله، للمقبورين وجعلوها من باب التعظيم للأموات، .. ولم يعرفوا أن دين الإسلام هو الاستسلام لله وحده والخضوع له وحده وأن لا يعبد بجميع أنواع العبادة سواه»[2].

ثم أورد بعض الآيات القرآنية، التي تدل على أن من استسلم لله ولغيره كان مشركاً، ثم قال: «والشرك المراد في هذه الآيات ونحوها يدخل فيه شرك عبّاد القبور وعبّاد الأنبياء والملائكة، والصالحين، فإن هذا هو شرك جاهلية العرب، الذين بعث فيهم عبد الله ورسوله محمد ﷺ، فإنهم كانوا يدعونها ويلتجئون إليها، ويسألونها على وجه التوسل بجاهها وشفاعتها؛ لتقربهم إلى الله، كما نبه تعالى

(1) من ذلك ما رواه البخاري في صحيحه، كتاب: تفسير القرآن، باب: تفسير سورة والنجم، رقم (4578).

(2) الدرر السنية، 1/ 517، 518.

علىٰ ذلك في آيتي يونس[1]، والزمر[2]»[3].

وبعد أن ربط بين حال مشركي الجاهلية عبّاد الأصنام، وحال عباد القبور؛ قال: «ومعلوم أن المشركين لم يزعموا أن الأنبياء والأولياء والصالحين شاركوا الله في خلق السموات والأرض، واستقلوا بشيء من التدبير والتأثير والإيجاد، ولو في خلق ذرة من الذرات ... فهم معترفون بهذا، مقرين به، لا ينازعون فيه»[4].

ولا شك أن الشيخ يُدخل الصوفية في عداد هؤلاء؛ ففي الغالب كان يتحدث عنهم بأوصافهم دون أسمائهم، ومن ذلك وصفه لهم بأنهم فقراء الشياطين، الذين ينتسبون إلىٰ الإمام عبد القادر، وهو منهم براء...، وإنما هم علىٰ دين ابن عربي الذي، ذكر العلماء أنه أكفر من فرعون[5]. ويذكرهم باسمهم في بعض الأحيان، ومن ذلك نقله لبعض الفتاوىٰ في حقهم، ومنها قوله: «وقال الإمام البزازي (ت495) في فتاويه: إذا رأىٰ رفض صوفية زماننا هذا في المساجد مختلطاً بهم جهال العوام، الذين لا يعرفون القرآن والحلال والحرام، بل لا يعرفون الإسلام والإيمان، لهم نهيق يشبه نهيق الحمير، يقول: هؤلاء لا محالة اتخذوا دينهم لهواً ولعباً. فويل للقضاة والحكام؛ حيث لا يغيرون هذا مع قدرتهم»[6]. ويذكر أنهم أعظم الناس ضلالاً، لاتّباعهم ابن الفارض، وابن عربي، وهو من الاتحادية الذين هم أغلظ كفرا من اليهود والنصارىٰ[7].

---

(1) يشير إلىٰ آية (18) ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾.

(2) يشير إلىٰ آية (3) ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴾، الدرر السنية، 1/ 519.

(3) الدرر السنية، 1/ 519.

(4) الدرر السنية، 1/ 519، 520.

(5) ينظر: المصدر نفسه، 6/ 52، 72.

(6) الرسائل الشخصية، 6/ 178.

(7) المصدر نفسه، 6/ 189.

من خلال هذه النصوص وغيرها حكم الشيخ محمد بن عبد الوهاب بكفر هؤلاء وسوّىٰ بينهم وبين المشركين عبّاد الأصنام في الحكم سواء بسواء مع ما بينهما من فروق تقف حائلة أمام هذه المساواة[1].

مناقشة الشيخ في تكفيره مَنْ أطلق عليهم القبوريين والصوفية: أعطىٰ الشيخ محمد بن عبد الوهاب تكفيره القبوريين والصوفية اهتماما بالغا، لكن سأكتفي بالوقوف مع الشيخ من خلال أقواله الآتية:

أولاً: قوله: «التوحيد هو إفراد الله سبحانه بالعبادة، وهو دين الرسل الذي أرسلهم الله به إلىٰ عباده، فأولهم نوح ﷺ أرسله الله إلىٰ قومه لما غلوا في الصالحين: ودا وسواعا ويغوث ونسرا»[2]؛ يُفهم منه أن نوحًا ﷺ أرسل إلىٰ قوم يُغْلُونَ في الصالحين دون أن يعبدوهم؛ وذلك «ليدلل أن دعوته هي امتداد لدعوة الرسل الذين بعثوا، أو كأنهم لم يبعثوا إلا إلىٰ قوم يغلون في الصالحين فقط! أو أن أكبر أخطائهم الغلو في الصالحين! وهذا غير صحيح، فقد كانوا يشركون بالله ويعبدون الأصنام، وفي هذا كفاية، لكن لأن خصوم الشيخ كانوا يردون عليه بأن هؤلاء الذين تقاتلهم وتكفرهم أناس مسلمون؛ وقد يوجد عند عوامهم أو علمائهم غلو في الصالحين، لكن هذا لا يبرر لك تكفيرهم ولا قتالهم، لما كانت هذه حجة خصومه استحضر هذا المعنىٰ وكرره كثيرا في كتبه»[3].

نحن مع الشيخ في إنكاره البدع والخرافات والأخطاء والممارسات، التي يفعلها بعض المسلمين، كالغلو في الصالحين، وتعظيم القبور، والتمسح بها، وما يصاحب ذلك من دعاء أو ذبح أو استشفاع أو توسل؛ فهذه البدع والخرافات والشركيات في بعضها لا يجعلنا نحكم علىٰ عموم مرتكبيها بالشرك والخروج من ملة الإسلام سواء كانوا علماء أو جهلاء؛ لأن الجاهل يمنعنا جهله من تكفيره،

(1) كشف الشبهات، 1/ 155، 156.

(2) المصدر نفسه، 1/ 155، 156.

(3) داعية وليس نبيا، ص 33.

والعالم يمنعنا تأويله من تكفيره[1].

وإن قيل إن الشيخ قد أوقف تكفيره للمعيّن من هؤلاء على بلوغ الحجة الرسالية، فيقال قد تبلغه لكن ربما لا يفهمها إن كان جاهلا، أو يختلف مع فهم الشيخ ويتأولها إن كان عالما.

ثانياً: قوله «وآخر الرسل محمد ﷺ، وهو الذي كسَّر صور هؤلاء الصالحين، أرسله الله إلى أناس يتعبدون ويحجون ويتصدقون ويذكرون الله كثيرا»[2]؛ يرسم صورة جميلة وغير صحيحة عن كفار قريش؛ ليبني على ذلك تكفير مسلمين (يتعبدون ويحجون ويتصدقون ويذكرون الله كثيراً!!)، وهذا قياس مع الفارق الكبير.. ثم ذكر الشيخ السبب الذي من أجله قاتل رسول الله ﷺ كفار قريش، وهو السبب نفسه الذي قاتل الشيخ المسلمين من أجله؛ فقد كان كفار قريش يجعلون بعض المخلوقات وسائط بينهم وبين الله، ويقولون نريد منهم التقرب إلى الله، ونريد شفاعتهم عنده، مثل الملائكة، وعيسى ابن مريم، وأناس غيرهم من الصالحين؛ وكذلك يقول المستشفعون بالصالحين من المسلمين؛ ومن ثمّ يجوز قتالهم للسبب نفسه[3].

ويستمر الشيخ في عرضه لصورة المشركين المشرقة قائلا: «كما كانوا يدعون الله سبحانه ليلا ونهارا، ثم منهم من يدعو الملائكة لأجل صلاحهم وقربهم من الله؛ ليشفعوا له، أو يدعو رجلا صالحا، مثل اللات أو نبيا مثل عيسى»[4]، وليس هذا فحسب، بل إن شركهم دون شرك كثير من الناس اليوم[5].

ويقول فيهم أيضاً: «وإلا فهؤلاء المشركون يشهدون أن الله هو الخالق وحده لا شريك له، وأنه لا يرزق إلا هو، ولا يحيي ولا يميت إلا هو، ولا يدبر الأمر

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 33، 34.
(2) كشف الشبهات، 1/ 155، 156.
(3) داعية وليس نبيا، ص 36.
(4) كشف الشبهات، 155/1، 156.
(5) الدرر السنية، 1/ 121.

إلا هو، وأن جميع السماوات ومن فيهن، والأرضين السبع ومن فيهن كلهم عبيده وتحت تصرفه وقهره»[1].

فإذا كان الشيخ -يرحمه الله- قد ركز على هذه الأوصاف الجميلة، لكن فاته أن يذكر تكذيبهم بالبعث، واعتقادهم في إهلاك الدهر لهم، واعتقادهم في أنهم يُمطرون بنوء كذا وكذا، وتكذيبهم النبي ﷺ ووصفهم له بأقبح الأوصاف، وتعذيبهم المسلمين وقتلهم المستضعفين[2]، وربما يُعذر بأنّ حديثه لم يكن في مقام مدح الكافرين، أو ذم المخالفين من الموحدين، بقدر ما كان حديثا عن التوحيد والشرك.

فهل يجوز له أن يذكر خصال المشركين مع تجاهل مساوئهم؟ وأن يذكر أخطاء المسلمين ويتناسى فضائلهم؟ وهل يمكن قبول المساواة بين كفار قريش والمخطئين من المسلمين؟ كفار قريش الذين لا يقولون (لا إله إلا الله) ولا يرضون قولها، ولا يؤمنون بيوم القيامة، ولا البعث، ولا جنة، ولا نار، ولا يؤمنون بنبي، ويعبدون الأصنام ويظلمون ويشربون الخمور، ويأكلون الربا، ويئدون البنات، ويرتكبون المحرمات. والمسلمون -وإن كانوا مخطئين-، فلا يُنسى أنهم في الجملة من المصلين الصائمين الحاجين المزكين المتصدقين المجتنبين للمحرمات والفاعلين مكارم الأخلاق، ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[3]؟!

لا، ليسوا سواء، المسلمون ليسوا كالكفار، حتى وإن تأوّل علماؤهم وجَهِلَ عوامُّهُم؛ فالتأويل والجهل بابان واسعان، ومانعان كبيران من موانع التكفير. لا يستوي من يقوم بأركان الإسلام مع من ينكرها. لا يستوي من يتوسل بالنبي ﷺ ويتبرّك بالصالحين وإن أخطأ، مع من يرجم النبي ويقتل الصالحين. لا يستوي من يطلب شفاعة الأنبياء والصالحين، مع من يطلب شفاعة الجماد. لا يستوي

(1) كشف الشبهات، 1/ 155، 156.
(2) ينظر: داعية وليس نبيا، ص 39.
(3) سورة القلم: 35، 36.

من يطلب شفاعة الأنبياء وهو يعرف أنهم عبيد الله، مع من يطلب شفاعة الأصنام ويجعلهم مشاركين لله، لا يا شيخ -يرحمك الله- هناك فرق كبير بين هؤلاء وهؤلاء[1].

وقد نقلنا عن الدرر السنية من قبل إيراد الشيخ لاعتراض خصومه على حكمه عليهم بالتكفير، وجوابه عن الاعتراض بأن الله صرح بكفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض، وقد كرر الموقف نفسه في كشف الشبهات، مؤكداً أن من أقر بالدين كله وجحد شيئا منه كالصلاة أو الزكاة أو الصوم أو البعث؛ فهو كافر بالإجماع، قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴾[2].

وجواب الشيخ علىٰ اعتراضهم فيه من تلبيس الحقائق والتجني ما فيه؛ فأما التلبيس فواضح من عدم تفرقته بين المنكر لشيء مما جاء به الرسول ﷺ متعمدا ومستهينا به، مع اعتقاده أن النبي ﷺ قد قاله؛ وبين من ترك بعض ما جاء به النبي ﷺ متأولا أو جاهلا أو ظانا أنه منسوخ أو مخصص أو مقيد.. إلخ. وأما التجني فظاهر؛ لأن هؤلاء الذين كفرهم الشيخ لم ينكروا شيئا معلوما من الدين بالضرورة من الأمثلة التي ذكرها الشيخ في الإيمان ببعض والكفر ببعض. كما أنه «لو رجع الشيخ إلىٰ الكتب التي تناقش مسائل اختلاف العلماء، ولعل أشهرها كتاب (رفع الملام) لابن تيمية -رحمه الله- لعرف عذر المخالفين؛ فقد لا يثبت عندهم أمر ما أو نهي ما، وعلىٰ هذا فلا يجوز له والحالة هذه أن يقول هم منكرون لما جاء به الرسول ﷺ!!؛ لأنهم متأولون وليسوا منكرين، وهناك فرق كبير بين الإنكار المبني علىٰ المكابرة وبين التأويل العارض من دليل وشبهة، أو تركهم العمل بدليل يرون ضعفه، فهذا لا يعني أنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا

(1) ينظر: داعية وليس نبيا، ص 37، 38.

(2) سورة النساء: 150، 151. وينظر: كشف الشبهات، 171/1، 172.

ببعض!! أو آمنوا ببعض ما جاء به الرسول ﷺ ورفضوا بعضا»[1].

ولعل هذا ما حدا بالشيخ إلىٰ عدم اعتداده بمانع التأويل؛ فلم أقف عليه عنده علىٰ أنه مانعٌ من موانع التكفير التي تحول بين من يتلبس بفعل الكفر من الحكم به.

ومن هنا راح يكفر سواد المسلمين في زمانه، وذلك علىٰ النحو الآتي:

ثالثاً- تكفيره لبطون وقبائل الجزيرة العربية: اندفع الشيخ محمد بن عبد الوهاب بدعوته في الجزيرة العربية مشهرا سيف التكفير، فأصدر حكم التكفير علىٰ القبائل الآتية:

1- اتهامه لأكثر أهل نجد والحجاز بإنكار البعث، وفي ذلك يقول: «معلوم أن أهل أرضنا وأرض الحجاز، الذي ينكرُ البعثَ فيهم أكثرُ ممّن يُقِرّ به»[2]. ثم نقل إجماع العلماء علىٰ كفر من أنكر البعث، أو شك فيه [3].

2- اتهامه لأهل مكة بمعاداتهم للدين الذي أرسل الله به نبيه ﷺ، مثلما عاداه أبو جهل وأمثاله، كما أن الدين الذي يزينونه للناس هو دين أهل مكة الذي أرسل الله رسوله ﷺ يُنذر عنه؛ بل إنهم فعلوا في تزيين دينهم للناس وصدهم عن دين الله ما لم تفعله قريش في نصرة دينها[4].

3- تكفيره للبوادي؛ فإنهم مع قولهم (لا إله إلا الله) إلا أنهم ليس معهم من الإسلام شعرة؛ فقد تركوا الإسلام كله، فمن يقول بإسلامهم من الشياطين -الذين يسمون العلماء- يلزمهم القول بإسلام اليهود؛ لأنهم يقولونها، لكن كُفر هؤلاء أغلظ من كفر اليهود بأضعاف مضاعفة. فحكم الجهال بأن البوادي مسلمون يتناقض مع ما قاله أحد البوادي لما قدم علينا وسمع شيئا من الإسلام،

(1) داعية وليس نبيا ص 68، وينظر: ص 67.
(2) الدرر السنية، 10/ 43.
(3) المصدر نفسه، 1/ 114.
(4) المصدر نفسه، 10/ 86.

وقال: أشهد أننا كفار -يعني هو وجميع البوادي- وأشهد أن المطوع الذي يسمينا إسلاما أنه كافر[1].

ثم ذكر الشيخ من أهل البوادي (عنزة وآل ظفير)، وبين أنهم كلهم -مشاهيرهم وأتباعهم- شاكّون في البعث غير مقرين به، وأنهم يفضلون ما أحدثه آباؤهم علىٰ شريعة الله.. إلىٰ أن قال فيهم: فإن كان للوضوء ثمانية نواقض؛ ففيهم من نواقض الإسلام أكثر من مائة ناقض[2].

4- تكفيره لأهل نجد؛ لأنهم علىٰ عبادة الأصنام من البشر والحجر، هذا يذبح له، وهذا ينذر له، وهذا يطلب منه إجابة الدعوات وإغاثة اللهفان، وهذا يدعوه دعاء المضطر في البر والبحر، ويزعمون أن الالتجاء إليه ينفع في الدنيا والآخرة، ولا شك أن هذه الأمور من أعظم نواقض الإسلام[3].

5- عدَّه ديار الحرمين الشريفين، والبصرة، والإحساء، ومصر، والشام، والعراق وغيرهم؛ ديار شرك وكفر أكبر، يُخرج من الملة ويوجب لصاحبه الخلود في النار، وفي ذلك يقول: «إن التوحيد الذي ندعو إليه دين الله ورسوله، وأن الذي ننهىٰ عنه في الحرمين، والبصرة، والإحساء، هو الشرك بالله»[4].

وهذا الذي نقلناه عن الشيخ قليل من كثير، ولو ذهبنا نستقصي كل ما تركه الشيخ في تكفيره الطوائف ما وسعنا هذا البحث.

المطلب الثاني: الأفراد التي طبق عليها الشيخ محمد بن عبد الوهاب منهجه في التكفير:

وضع الشيخ -فيما تقدم- بعض الموانع التي تمنع من تكفير المعين، وهي: الجهل والخطأ والإكراه، ومن المفترض أن الذي خلا من هذه الموانع وتلبّس

(1) الدرر السنية، 8/ 117-119.

(2) المصدر نفسه، 10/ 113.

(3) المصدر نفسه، 1/ 54.

(4) المصدر نفسه، 1/ 75.

بفعل الكفر يُحكم بكفره، ومن هنا حكم الشيخ بتكفير كثير من المعينين في عصره، وفي عصور سابقة عليه، ومن هؤلاء علىٰ سبيل المثال لا الحصر ما يأتي:

1- نقل الشيخ عن ابن تيمية -كما تقدم- تكفيره لابن سينا، والرازي، وابن عربي، وغيرهم، كما نقلنا عنه أيضا إعلانه براءته من تكفير البوصيري وابن الفارض وابن عربي، ومع هذا الإعلان وجدناه في نصوص أخرىٰ يصر علىٰ تكفير ابن عربي، ويُعلي من حدة نبرته حتىٰ رأىٰ - فيما نقله عن العلماء- أن ابن عربي أكفر من فرعون، وليت الأمر وقف عند هذا الحد؛ لكنه انزلق في التكفير حتىٰ قال بتكفير من شك في كفر طائفته، وفي ذلك يقول عن ابن عربي: «ذكر العلماء أنه أكفر من فرعون، حتىٰ قال ابن المقري الشافعي (ت 837هـ): من شك في كفر طائفة ابن عربي فهو كافر»[1].

2- تكفيره لمجموعة من علماء عصره، منهم علىٰ سبيل المثال لا الحصر، سليمان بن سحيم الحنبلي (ت 1181هـ)، فقد جاء في رسالة أرسلها إليه الشيخ: «أنت وأبوك، مصرحون بالكفر، والشرك، والنفاق..، أنت وأبوك مجتهدان في عداوة هذا الدين، ليلا ونهارا»[2].

لكن للحق أقول: إن الشيخ بعد أن كفّره هو وأباه؛ كشف له عن الحق علَّه يتوب إلىٰ الله، ويدخل في دين الإسلام. ولم يَفُتْ الشيخ في بيانه الحق له أن يذكر من الأدلة ما يؤكد لابن سحيم أنه رجل معاند ضال علىٰ علم، مختار للكفر علىٰ الإسلام، لأنه قد بلغته الحجة من قبل[3].

ومن هؤلاء الذين طالهم حكم الشيخ بالتكفير ابن عبد اللطيف (ت 1135هـ)، وابن عفالق (ت 1164هـ)، وابن مطلق، وابن فيروز (ت 1216هـ)، وفي ذلك يقول: «فأما ابن عبد اللطيف، وابن عفالق، وابن مطلق، فحشو بالزبيل أعني: سبابة التوحيد، واستحلال دم من صدق به، أو أنكر الشرك؛ ولكن تعرف ابن

(1) الدرر السنية، 10/ 25، 2/ 45.

(2) المصدر نفسه، 10/ 31، 32.

(3) المصدر نفسه، 10/ 31، 34.

فيروز، أنه أقربهم إلىٰ الإسلام، وهو رجل من الحنابلة، وينتحل كلام الشيخ، وابن القيم خاصة، ومع هذا صنف مصنفا أرسله إلينا، قرر فيه: أن هذا الذي يفعل عند قبر يوسف وأمثاله، هو الدين الصحيح»[1].

ويقول في رسالته إلىٰ أحمد بن عبد الكريم (ت 1243هـ) الذي راسل الشيخ من قبل وذكر له أنه عثر علىٰ كلام للشيخ -ولم يحدده من هو، وأرجح من دلالة السياق أن يكون هو ابن تيمية- أزال عنه الإشكال في عدم تكفير المعين، وعقب الشيخ محمد بن عبد الوهاب بما يؤكد أن العبارة محل الإشكال لا تدل علىٰ ذلك، بل علىٰ العكس هي صريحة في تكفير المعين، ونص علىٰ تكفير ابن فيروز وصالح بن عبد الله، حيث قال: «بل العبارة صريحة واضحة، في تكفير مثل ابن فيروز، وصالح بن عبد الله، وأمثالهما، كفرا ظاهرا ينقل عن الملة»[2]. واللافت للنظر حقا في تكفير الشيخ للمعينين من عصره أنهم منسوبون للعلماء -سيما الحنابلة منهم-، فقد نص علىٰ أن ابن فيروز رجل من الحنابلة، وينتحل كلام الشيخ وابن القيم خاصة، وهذا ما يجعلنا نتساءل قائلين: إذا كان هذا هو موقف الشيخ من علماء الحنابلة المقلدين لابن تيمية وابن القيم، فكيف بعلماء المذاهب الأخرىٰ، فضلا عن عوامهم؟!!

تعقيبٌ: ألا ترىٰ معي أن هذه الصورة الأخيرة لتطبيق الشيخ للمنهج الذي رسمه في قضية التكفير تختلف عن الصورة الأولىٰ، إن لم تكن تبتعد عنها، بل ربما تتناقض معها إلىٰ حد كبير؟!، «فمرة يكفر، وأخرىٰ يتخلىٰ عن التكفير، أو العكس، أو أنه ينفي هذه التهم سياسيا، لا تدينا، لاسيما وأن رسالته لأهل القصيم...قد احتوت علىٰ أشياء كثيرة بالغ الشيخ في إنكارها، مع أن معظمها موجود في كتبه ورسائله، التي نقحها المعتدلون من أتباعه! ويؤكد هذا أن أهل القصيم يومئذ الذين كان يطمع باستجابتهم له كانوا يمقتون التكفير تأثرا بعلماء العراق؛ فهذا من شواهد أن رسالته المعتدلة لأهل القصيم كانت سياسية، فكل

(1) الدرر السنية، 78/10.

(2) المصدر نفسه، 10/ 63.

منهجه على خلافها، لاسيما وأنه بالغ في إنكار التكفير؛ حتى إنه نفى فيها أنه يكفر من يعبد الأصنام من المسلمين الجهلة! وهذه مبالغة كبيرة؛ فقد رأينا أنه يكفر علماء وفقهاء حنابلة في (نجد) لا يعبدون الأصنام لا جهلا ولا تأويلا»[1]. ولعل هذا هو ما أثار حفيظة كثير من العلماء والعامة ضد دعوة الشيخ من المعاصرين له، وحتى الآن، وأسهم في وجود صراع فكري، تحول إلى عسكري في بعض الأحيان، بين المؤيدين له والمعارضين.

الخاتمة:

من خلال ما سبق عرضه من أبواب وفصول ومباحث هذا البحث، يمكن الخروج بالنتائج الآتية:

أولاً- التأكيد على أهمية دراسة قضية التكفير، وبيان خطورة التكفير على الأفراد بل على الأمة كلها.

ثانياً- يختلف العلماء قديما وحديثا في تقدير الشيخ والحكم عليه، بين مبالغ في الإعجاب به والثناء عليه، وبين مسرف في الاتهام له أو التحامل عليه، وبين معتدل وسطي في حكمه، عدل في رأيه.

ثالثاً- ترك الشيخ بعض الرسائل والنصوص التي تؤكد خطورة المسألة، وتوضح أنه لم يكفر ولم يقاتل إلا ما أجمع عليه العلماء كلهم، وأما ما فيه نزاع بين العلماء فالأولى والأحوط التوقف وعدم الإقدام على تكفيره، وأنه لا يكفّر أحداً من المسلمين بذنب، ولا يخرجه من دائرة الإسلام إلا بدليل صريح من الكتاب والسنة.

رابعاً- ينطلق الشيخ في مسألة التكفير من عدة ضوابط، **أهمها**: عدم التكفير إلا بدليل شرعي صحيح، والحكم بالظاهر، والاحتياط في تكفير المعين.

خامساً- وضع الشيخ للتكفير موانع **أهمها**: الجهل، والخطأ، والإكراه،

(1) داعية وليس نبيا، ص 91.

ورفض العذر بالجهل في المسائل الظاهرة الجلية؛ مما أدىٰ إلىٰ توسعته دائرة الكفر من خلال عدم قبوله العذر بالجهل والخطأ في مسائل أصول الدين، إلا في حالة واحدة، وهي إذا كان الشخص حديث عهد بالإسلام، وعليه فكل من لم يكن حديث عهد بإسلام وناقض أصلا من أصول الدين، فإنه عند الشيخ لا يُعذر بجهله أو خطئه. وتفرقته في فهم الحجة وعدم فهمها بين المسائل الجلية والخفية يأتي من هذا الباب. كما أن مانع التأويل لم نجد له أثرا عند الشيخ ابن عبد الوهاب، وربما يعود ذلك إلىٰ عدم اعترافه بالتأويل أصلا.

سادساً- يوسَّع الشيخ محمد بن عبد الوهاب دائرة التكفير لمخالفيه إلىٰ حد كبير؛ فقد فتح باب تكفير الطوائف علىٰ مصراعيه، حتىٰ كاد يشمل جميع المسلمين؛ فهو يكفر عموم المتكلمين، ومَنْ أطلق عيهم القبوريين، والصوفية، ويكفّر بطون وقبائل الجزيرة العربية وغيرها من الأقطار والأمصار. كما حكم بالكفر علىٰ معينين كثيرين، وإن كان قد نفىٰ عن نفسه تكفير بعضهم، إلا أنه عاد فقرره ثانية، وقرر معه تكفير من شك في كفرهم وتكفير طوائفهم. واتسعت دائرة التكفير عنده حتىٰ شملت معينين من العلماء بوجه عام، ومن الحنابلة بوجه خاص.

سابعاً- انبرىٰ الشيخ حال حياته في دفع تهمة التكفير عن نفسه، وانبرىٰ آل الشيخ وتلاميذه ومدرسته بعد وفاته لتبرئة ساحة الشيخ من تهمة التكفير التي ارتبطت بدعوته، وقاموا بالرد علىٰ هذه الحملات الموجهة ضد شيخهم ودعوته، وألفت في ذلك كثير من الرسائل والكتب، بل منحت الجامعات السعودية كثيرا من الرسائل العلمية التي تذب عن الشيخ ودعوته. وتبقىٰ نصوص الشيخ في كتبه ورسائله مصدرا خصبا لمؤيديه ومعارضيه علىٰ حد سواء.

وفي الختام أسأل الله -تعالى- أن يتقبل مني هذا العمل على الوجه الذي يرضيه عني، وأن يصلحه، وينفع به، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، -وصلَّى الله وسلَّم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين-.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- أصول الدين الإسلامي مع قواعده الأربع، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، تحقيق/ محمد الطيب الأنصاري دار الحديث الخيرية بمكة المكرمة.
- تاريخ المجتمع العربي الحديث والمعاصر، لهند فتَّال، و: رفيق سكري، ط الأولى، دار جروس برس، 1988م.
- تاريخ المملكة العربية السعودية، لعبد الله العثيمين، ط الثانية مطبعة الشريف بالرياض 1409هـ/ 1989م.
- تاريخ نجد، لابن غنام، ط الأولى، المكتبة الأهلية بالرياض، 1368هـ.
- التكفير وضوابطه، لإبراهيم بن عامر الرحيلي، دار الإمام أحمد ط الثانية 1429هـ/ 2008م.
- التكفير وضوابطه، لمنقذ بن محمود السقار، رابطة العالم الإسلامي، بدون.
- الجزيرة العربية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، لفرج محمد الوصيف، ط الأولى، مطابع إياك كوبي سنتر، 1992م.
- الجواهر المضية، دار العاصمة الرياض، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ط الثالثة 1412هـ.
- حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، لجميل المصري، ط التاسعة، مكتبة العبيكات 1425ه/ 2004م.
- داعية وليس نبيا (قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير)، لحسن بن فرحات المالكي، ط الأولى، عمان الأردن، دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع 1425هـ/ 2004م.
- دحر افتراءات أهل الزيغ والارتياب عن دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب، لربيع بن هادي المدخلي، ط الأولى، مكتبة الفرقان 2004م.
- درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لشيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية بيروت 1417هـ/ 1997م.
- الدرر السنية في الأجوبة النجدية، مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام، لعبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط السادسة 1996م.
- دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقد، لعبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط الأولى، الرياض، دار مدار الوطن للنشر 1435هـ.
- الرسالة المفيدة، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، دراسة وتحقيق/ محمد بن عبد العزيز المانع، الناشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
- الرسائل الشخصية، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، دراسة وتحقيق/ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، محمد بن صالح العيلقي، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض المملكة العربية السعودية (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء السادس).
- زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، الهيئة المصرية للكتاب، مكتبة الأسرة 2008م.
- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط الثالثة بيروت، مؤسسة الرسالة 1985م.
- شرح المواقف للإيجي، الجرجاني، ط الأولى بيروت لبنان، دار الكتب العلمية 1998م.
- الشيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه، لأحمد بن حجر آل أبو

طامي، مطبوعات الجامعة الإسلامية.

- عارض الجهل وأثره على أحكام الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، لأبي العلا بن راشد بن أبي العلا الرشد، ط الأولى، الرياض، مكتبة الرشد-ناشرون، 1429هـ/ 2008م.
- عنوان المجد في تاريخ نجد، لعثمان بن عبد الله بن بشر، المطبعة السلفية بمكة المكرمة، 1349هـ.
- فتاوى ومسائل، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، دراسة وتحقيق/ صالح بن عبد الرحمن الأطرم، محمد بن عبد الرزاق الدويش (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الرابع).
- قضية التكفير في الفكر الإسلامي، لمحمد سيد أحمد المسير، دار الطباعة المحمدية 1416هـ/ 1996م.
- كشف الشبهات، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، دار الإيمان بالإسكندرية بدون.
- الكلمات النافعة في المكفرات الواقعة، لعبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، ط الرابعة، الناشر عبد العزيز ومحمد العبد الله الجميح، 2000م.
- مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، دراسة وتحقيق/ إسماعيل بن محمد الأنصاري (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الأول).
- مختصر سيرة الرسول ﷺ، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، دراسة وتحقيق/ عبد الرحمن بن ناصر البراك وغيره (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الرابع).
- مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين، لابن القيم، تحقيق/ محمد الفقي دار الكتاب العربي، 1973م.
- المسائل التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية للشيخ محمد بن عبد الوهاب، دراسة وتحقيق/ يوسف بن محمد السعيد، ط الأولى، الناشر دار المجد للنشر والتوزيع 1425هـ/ 2004م.
- مصباح الظلام في الرد من كذب على الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام، لعبد اللطيف بن عبد الرحمن ابن حسن آل الشيخ، بدون.
- معالم التنزيل، البغوي، تحقيق/ محمد عبد الله نمر، وآخرين، ط الرابعة دار طيبة 1417 هـ/ 1997 م.
- مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، دراسة وتحقيق/ إسماعيل بن محمد الأنصاري، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الأول).
- مقالات الكوثري، للكوثري، ط الأولى، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع 1418هـ/ 1998م.
- منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، لعبد المجيد بن سالم بن عبد الله المشعبي، ط الأولى، الرياض، دار أضواء السلف 1418هـ/ 1997م.
- الموافقات في أصول الفقه، للشاطبي، تحقيق د/ عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت بدون.
- نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، لمحمد بن عبد الله بن علي الوهيبي، ط الأولى بيروت، مؤسسة الرسالة 1413هـ.
- نواقض الإيمان القولية والعملية، لعبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، ط الثانية، دار مدار الوطن للنشر 1427هـ.
- الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية، لسليمان بن سحمان، ط الأولى، مطبعة المنيا مصر 1342هـ.
- الوهابيون والحجاز، لمحمد رشيد رضا، تعليق وتحقيق د/ محمد زينهم ط الأولى دار الندى 1420هـ/ 2000م.



الملكة الفقهية

ماهيتها ومنشؤها وأهميتها

أ.طلال سليمان حدُّود
كلية التربية - جامعة بني وليد

المقدِّمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أمَّا بعد :

فإِنَّ دقة النَّظر الاجتهاديِّ من أَهمِّ سمات الفقهاءِ المعتبَرين، وآلتُهم لكشف أَحكام الشَّريعة عن طريق ما امتنَّ الله ﷻ عليهم بحفظه من علومها، وعبَّر العلماءُ قديماً ومازالوا عن هذا النَّظر الاجتهاديِّ بجملةٍ من العبارات، منها: «الملكة الفقهيَّة»، وأَطلقوا علىٰ صاحب هذه الملكة بعض العبارات، منها: «فقيه النَّفس»، و«فقيه البدن»، وجعلوها شرطاً من شروط الاجتهاد، واكتسَت تلكَ الملكة الفقهيَّة أَهمِّيَّتها من كون الموصوف بها جمع بين موهبة الذَّكاءِ -وهي مِنحةٌ ربَّانيَّة-، وبين جِدِّه واجتهاده في تحصيل علوم الشَّريعة، ومن كان اجتهاده في تحصيل تلكَ العلوم أَكبرَ كانت ملكته أَشدَّ وأَعظم، وهذا هو سبب التَّفاوت بين فقهاءِ الشَّريعة، ونحن نرىٰ في تاريخ الإِسلام كثيراً من الأَحكام الَّتي أَطلقها الفقهاءُ الكبار ذوو الملكة، تعسَّر لسببٍ من الأَسباب نقلُ أَدلَّتها؛ حتَّىٰ توهَّم المتوهِّمون خلوَّها عن الأَدلَّة، ووقعوا في مزالق التنقيص من أَقدار هؤُلاءِ العلماءِ، وجهلوا أَنَّ

الملكة الفقهيَّة مكَّنتهم من إِطلاق أَحكامٍ شرعيَّةٍ وجيهةٍ، ثبت بالتَّتبُّع أَنَّها كذلكَ حتَّىٰ عندما تكون مرجوحةً، وسقطت بذلكَ شبهة المتوهِّمين الَّذين لم يجمعوا بين كافَّة الأَدلَّة الَّتي تمثِّل حلْقاتٍ للسَّلاسلِ العلميَّة، في حين جمعها وأَحاط بها هؤلاءِ العلماءُ أَصحابُ الملكة، ومن ثَمَّ أَردت بهذا البحث بيانَ معنىٰ الملَكة ومنشئها وأَهمِّيَّتها، وبيان مرادِفاتها الَّتي شاعت علىٰ أَلسنة كثيرٍ من العلماءِ في كتب الأَصول والتَّراجِم خاصَّةً، وجعلت ذلكَ كلَّه بعد المقدِّمة تحت مطلبين:

المطلب الأَوَّل: الملكة الفقهيَّة - أَصل المصطلح وماهيَّته -.

المطلب الثَّاني: منشأُ الملكة الفقهيَّة، وأَهمِّيَّتُها.

ويتضمَّن كلُّ مطلبٍ مجموعةً من الفروع المتعلِّقة بموضوعه.

وختمت البحث بخاتمةٍ ذكرت فيها أَهمَّ النَّتائِج والتَّوصيات، غير منكرٍ لاستفادتي في صياغتها - بما يناسب موضوعي - من الأَعمال السَّابقة حول الملكة الفقهيَّة، والَّتي من أَهمِّها كتابَيْ:

1- تكوين الملكة الفقهية، للدّكتور محمَّد عثمان شُبير، وهو أَوَّل الكتب المعاصرة ظهوراً في هذا الموضوع.

2- الملكة الفقهية - حقيقتها، وشروط اكتسابها، وثمراتها -، للدّكتور عبد الله القاضي.

والثَّاني منهما أَوسع بكثيرٍ من الأَوَّل الَّذي هو أَحد مصادره المهمَّة، وقد تضمَّنت مقدِّمة كتاب القاضي بعض الدِّراسات الأُخرىٰ المتعلِّقة بموضوع الملَكة الفقهيَّة، مع بيانٍ مختصرٍ ما احتوت عليه تلكَ الدِّراسات.

وبالله التَّوفيق!

المطلب الأَوَّل: الملكة الفقهيَّة - أَصل المصطلح وماهيَّته -

يقول نجم الدِّين الطُّوفيُّ: «من المعلوم بالوِجدان أَنَّ النُّفوس يصير لها فيما تعانيه من العلوم والحِرَف ملَكاتٌ قارَّةٌ فيها، تُدرك بها الأَحكام العارضة في تلكَ

العلوم والحرف، ولو كُلِّفت الإِفصاح عن حقيقة تلكَ المعارف بالقول لتعذَّر عليها...، ويسمِّي ذلكَ أَهل الصِّناعات وغيرُهم: دُربةً، وأَهل التَّصوُّف: ذوقاً، وأَهل الفلسفة ونحوُهم: ملكةً.

ومثال ذلكَ الدَّلَّالون في الأَسواق قد صار لهم دربةٌ بمعرفة قيم الأَشياءِ؛ لكثرة دورانها علىٰ أَيديهم، ومعاناتهم؛ حتَّىٰ صاروا أَهل خبرةٍ يُرجع إِليهم شرعاً في قيم الأَشياءِ، فيَرْكَبُ أَحدهم الفرس، فيسوقه، أَو يراه رؤْيةً مجرَّدةً، أَو يأْخذ الثَّوب، أَو غيره من الأَعيان علىٰ حسب ما هو دلَّالٌ فيه، فيقول: هذا يساوي كذا، أَو قيمته كذا، فلا يخطئُ بحبَّةٍ زيادةً ولا نقصاً». [1]

الفرع الأَوَّل - الملَكة لغةً [2]

الملكة: لفظٌ مأَخوذٌ من ملكَ، وهو - كما يقول ابن فارسٍ -: «أَصلٌ صحيحٌ يدلُّ علىٰ قوَّةٍ في الشَّيءِ وصحَّةٍ» [3].

و«المَلْكُ والمُلْكُ والمِلْكُ: احتِواءُ الشَّيءِ، والقدرةُ علىٰ الاستبدادِ به» [4]، «وهو يملِكُ نفسه عند شهوتها، أَي: يقدِر علىٰ حبسها، وهو أَملكُ لنفسه، أَي: أَقدر علىٰ منعها من السُّقوط في شهواتها» [5].

وكافَّة الأَسماءِ والأَفعال المتصرِّفة من مادَّة (ملكَ) تلتقي في دلالتها علىٰ قوَّة الشَّيءِ وتماسكه، والقدرةِ عليه [6]، ومناسبة هذا المعنىٰ للملكة الفقهيَّة - موضوعِ حديثنا - واضحٌ جليٌّ، ويزداد وضوحاً بالتَّعريف الاصطلاحيِّ للملكة.

---

(1) شرح مختصر الرَّوضة، 192/3- 193.

(2) اختصارٌ جيِّدٌ لمعاني الملكة لغةً في: الملكة الفقهيَّة، ص31، وتكوين الملكة الفقهيَّة، ص48

(3) مقاييس اللُّغة، مادَّة (ملكَ) 351/5- 352.

(4) لسان العرب، مادَّة (ملكَ)، 492/10.

(5) المصباح المنير، مادَّة(ملك)، 579/2.

(6) يُنظر الملكة الفقهيَّة، ص32.

الفرع الثَّاني - الملكة اصطلاحاً

الملكة: مصطلحٌ فلسفيُّ الأَصل، مشترَكٌ بين معنيين:

أَحدهما: الصِّفة الرَّاسخة في النَّفس.

والثَّاني: الصِّفة أَو المهارة مطلقاً، من غير نظرٍ إِلىٰ رسوخها لدىٰ شخصٍ معيَّنٍ، أَو عدمِه.[1]

وقد عُرِّفت الملكة بعدَّة تعريفاتٍ منها:

1- قال الجُرْجانيُّ(ت816هـ): الملَكة: «صفةٌ راسخةٌ في النَّفس»[2]، وبعبارةٍ أُخرىٰ قريبةٍ، قال الجلال المحلِّيُّ (ت864هـ): الملكة: «الهيئَة الرَّاسخة في النَّفس، يُدرك بها المعلوم»[3].

قال الجرجانيُّ: «تحقيقه: أَنَّه تحصل للنَّفس هيئَةٌ بسبب فعلٍ من الأَفعال، ويقال لتلكَ الهيئَة: كيفيَّةٌ نفسانيَّةٌ، وتسمَّىٰ حالةً ما دامت سريعة الزَّوال، فإِذا تكرَّرت، ومارستها النَّفس حتَّىٰ رسَخت تلكَ الكيفيَّة فيها، وصارت بطيئَة الزَّوال - فتصير مَلَكةً، وبالقياس إِلىٰ ذلكَ الفعل: عادةً وخلقاً«[4].

2- وذكر ابن إِمام الكامليَّة (ت874هـ): أَنَّ البيضاويَّ في منهاج الوصول عبَّر عن الملكة بـ«كيفيَّة النَّظر»[5]، ثمَّ قال - أَي ابن إِمام -: الملكة: (هيئَةٌ راسخةٌ في النَّفس، يُدركُ بها ما مِن شأْنه أَن يُعلم)[6].

3- وقال ابن أَمير حاج (ت879هـ): الملكة: صفةٌ يُقتدر بها علىٰ استنتاج

---

(1) الملكة الفقهيَّة، ص33، 64

(2) التَّعريفات، (باب الميم)، ص229.

(3) حاشية العطَّار علىٰ شرح الجلال المحلِّيِّ علىٰ جمع الجوامع، 421/2.

(4) التَّعريفات، (باب الميم)، ص229.

(5) هذه العبارة وردت في: منهاج الوصول إلىٰ علم الأُصول - ص55 - ضمن شروط الاجتهاد.

(6) تيسير الوصول إِلىٰ منهاج الأُصول من المنقول والمعقول، 303/6.

الأَحكام من مأْخذها[1].

الفرع الثَّالث - الملكة الفقهيَّة لقباً

عُرِّفت الملكة الفقهيَّة تعريفاً لقبيّاً بعدَّة تعريفاتٍ كذلكَ، منها:

1- «الملكة: كيفيَّةٌ راسخةٌ في النَّفس، متسبِّبةٌ عن استجماع المآخذ والأَسباب والشُّروط الَّتي يكفي المجتهد الرُّجوع إِليها في معرفة الأَحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة بحيث تُنال بالاستنباط»[2].

2- أَنَّها: «صفةٌ راسخةٌ في النَّفس، تحقِّق الفهم لمقاصد الكلام الَّذي يُسهم في التَّمكُّن من إِعطاءِ الحكم الشَّرعيّ للقضيَّة المطروحة، إِمَّا بردِّه إِلىٰ مظانِّه في مخزون الفقه، أَو بالاستنباط من الأَدلَّة الشَّرعيَّة أَو القواعد الكليَّة»[3].

3- أَنَّها: «القدرة علىٰ اكتساب الفقه الشَّرعيّ تنظيراً وممارسةً؛ حتَّىٰ يصير سجيَّةً تمكِّن صاحبها من فهم المسائِل المعروضة عليه، وتقود إِلىٰ امتلاك آليَّةٍ تسعفه بتنزيل النُّصوص علىٰ الوقائِع، واستنباط الأَحكام الشَّرعيَّة في ظلِّها؛ ترجيحاً بين الآراءِ، وتخريجاً علىٰ مذاهب الفقهاءِ، وموازنةً بين المصالح والمفاسد»[4].

وهناكَ تعريفاتٌ معاصرةٌ أُخرىٰ لا تخرج عن هذه التَّعريفات، ويغلب علىٰ بعضها طابَعُ التَّوضيح لماهيَّة الملكة الفقهيَّة، أَكثر من كونها تعريفاً بالمعنىٰ الاصطلاحي للتَّعريف[5].

(1) يُنظر التَّقرير والتَّحبير، 291/3.

(2) التَّقرير والتَّحبير، 18/1.

(3) تكوين الملكة الفقهيَّة، ص58، وقد عرَّفها **د. صالح بن حميدٍ** بتعريفٍ قريبٍ من هذا التَّعريف. يُنظر الملكة الفقهيَّة، ص63.

(4) الملكة الفقهيَّة، ص62- 63، نقلًا عن: كيف تنمِّي ملكتكَ الفقهيَّة، ص19.

(5) يُنظر بعض هذه التَّعريفات في: الملكة الفقهيَّة، ص62- 63.

الفرع الرَّابع - التَّعريف المختار

إِنَّ التَّعريفات السَّابقة للملكة تعريفاتٌ مستساغةٌ، غير أَنَّ التَّخلُّص من الإِطناب يجعلني أَميل إِلىٰ التَّعريف المختصر للدكتور عبد الله القاضي، حيث يقول:

الملكة: «القدرة الرَّاسخة في النَّفس، الَّتي يتمكَّن صاحبها من معرفة الأَحكام الشَّرعيَّة، وتنزيلِها علىٰ الوقائِع»[1].

الفرع الخامس - العبارات المرادفة للملكة الفقهيَّة[2]

- كثيراً ما يعبّر العلماءُ عن الملكة الفقهيَّة بلفظ «**فقه النَّفس**»، الَّذي تناقله كثيرٌ من الأُصوليِّين عند حديثهم عن شروط المجتهد والمفتي، وامتدح به كثيرٌ من أَهل التَّراجِم بعضَ أَهل العلم، واستعملوه منذ القرن الخامس الهجريِّ[3]، أَو قبلِه.

- كما يعبِّر كثيرٌ من العلماءِ عن الملكة كذلكَ بـ«**فقه البدن**»، وهي عبارةٌ أُخرىٰ امتدح بها كثيرٌ من المحدِّثين وأَهل التَّراجِم بعضاً من أَعلام المسلمين، منذ القرون الأُولىٰ كذلكَ[4].

- وعبَّر إِمام الحرمين الجوينيُّ عن الملكة الفقهيَّة بلفظٍ آخر كذلكَ، وهو: «**فقه الطَّبع**»[5].

(1) الملكة الفقهيَّة، ص66.

(2) يُنظر حول هذا الموضوع: الملكة الفقهيَّة، ص56، وما بعدها.

(3) ومِن أَقدم مَن وقفت عليه استعمل هذا التَّعبير - فقيه النَّفس - حمزةُ السَّهميُّ(ت427هـ) في: تاريخ جُرجان، ص182.

(4) ومن أَقدم من وقفت عليه استعمل هذا التَّعبير -فقيه البدن- أَبو العرب التَّميميُّ (ت333هـ) في ترجمة سَحنونَ: يُنظر طبقات علماءِ إِفريقيَّةَ، ص101، وقد نُقل عن ابن بُكيرٍ من قبلُ استعمالُه. ولعلَّه يحيىٰ بن عبد الله، المتوفَّىٰ عام 231هـ. حيث قال: «كان اللَّيث فقيه البدن»، و نُقل عن الإِمام أَحمدَ(ت 241هـ) استعمالُه كذلكَ، حيث قال: «ما قدِم علينا خُراسانيٌّ أَفقه بدناً من أَحمدَ بن سعيدٍ الدَّارميِّ». يُنظر سير أَعلام النُّبلاءِ، 147/8، و 234/12.

(5) قال - رحمه الله -: «لا يستقلُّ بنقل مسائِل الفقه من يعتمد الحفظ، ولا يرجع إِلىٰ كيْسٍ وفطنةٍ **وفقه طبعٍ**; فإِنَّ تصوير مسائِلها أَوَّلاً، وإِيرادَ صورها علىٰ وجوهها، لا يقوم بها إِلَّا=

ولعلَّ التَّجوُّز «والتَّرخُّص في إِطلاق اسم الفقيه على من يحفظ الفروع وإِن لم يكن عارفاً بمآخذها قادراً على الاجتهاد - دعا العلماءَ إِلى الاحتراز، وتقييد الفقه بإِضافته إِلى البدن أَو النَّفس أَو الطَّبع؛ إِيضاحاً منهم أَنَّ الفقه الحقَّ هو ما كان فقهَ وعيٍ، لا فقهَ روايةٍ وحمْلٍ»[1].

ومن الأَلفاظ ذات الصِّلة بالملكة: البصيرةُ، والحكمةُ، والاجتهادُ[2]، والعلمُ، والرُّسوخُ[3].

الفرع السَّادس - فقيه النَّفس

- الفقه لغةً: الفهم.

- والفقيه: هو الَّذي صار الفقه له سجيَّةً.

- ومعنى فقهِ النَّفس في أَمر ما: هو الصِّفة الممكن حصولها بالرِّياضة والممارسة؛ حتَّى يكون الفقه سجيَّةً لفقيه النَّفس، وملكةً يستطيع من خلالها إِدراك المعلومات من غير كلفةٍ.

- وفقه النَّفس إِجمالاً: هو الفهم القويُّ بالطَّبع لمقاصد الكلام، وهذه بعض العبارات المنقولة في كتب أَهل العلم يظهر من خلالها صحَّة هذا التَّعريف لفقيه النَّفس:

1- هو: «شديد الفهم بالطَّبع لمقاصد الكلام»[4].

= فقيهٌ». غياث الأُمم، ص417.

(1) الملكة الفقهيَّة ص57-58.

(2) يُنظر تكوين الملكة الفقهيّة، ص58- 62.

(3) يُنظر الملكة الفقهيّة، ص59- 62.

(4) العبارة للجلال المحلّيّ في: حاشية العطَّار على شرح الجلال المحلّيّ على جمع الجوامع - 422/2 -، وتبعه عليها كثيرٌ من الأُصوليّين: كابن إِمام الكامليَّة (ت874هـ) في: تيسير الوصول إِلى منهاج الأُصول، 303/6، وزكريَّا الأَنصاريُّ (ت926هـ) في: غاية الوصول في شرح لبّ الأُصول، ص155.

وقد شرح حسن بن محمَّدٍ العطَّار(ت1250هـ) هذه العبارة فقال: «شديدٌ: أَخذه من مادَّة=

2- هو: الَّذي «يكون له استعدادٌ فطريٌّ يؤَهِّله للاجتهاد» [1].

3- هو: الَّذي يكون الفقه عنده سجيَّةً، ويكونُ له قوَّة فهمٍ يقتدر بها علىٰ التَّعرُّف والتَّصَرُّف بالجمع، والتَّفريق، والتَّرتيب، والتَّصحيح، والإِفساد، واستخراج أَحكام الفقه من أَدلَّتها.[2].

4- هو: الَّذي «يصوِّر المسائِل علىٰ وجهها، وينقُل أَحكامها بعد استتمام تصويرها، جليِّها وخفيِّها» [3].

هذا هو معنىٰ فقيهِ النَّفس عند العلماءِ، ولا تكتمل هذه الدَّرجة إِلَّا في «العالم المتديِّن المهذَّب، الَّذي يعلم ما يحتاجُه، وما يُصلِح حالَه وما يفسدها، يعلم ما له وما عليه، ويعمل بما علمه من علم الفقه، وغيره» [4]، وأَيُّ فائِدةٍ للعلم إِن لم يكن ثمَّت عملٌ؟!

ويكاد يتَّفق العلماءُ «علىٰ أَنَّ اسم فقيه النَّفس لا يُطلق إِلَّا علىٰ من كان واسع الاطِّلاع، قويَّ النَّفس والإِدراك، ذا ذوقٍ فقهيٍّ سليمٍ، وإِن كان مقلِّداً» [5].

= فقيه - الفهم: أَخذه من معنىٰ الفقه - بالطَّبع: أَخذه من إِضافة فقيهٍ للنَّفس، أَو من الفعل الَّذي هو فقُه؛ لأَنَّه من أَفعال السَّجايا - لمقاصد الكلام: متعلِّقٌ بشديد الفهم، واحترز به عن استخراجات الصُّوفيَّة، وإِشاراتهم المفهومة لهم، فلا يسمَّىٰ ذلكَ فقهاً». يُنظر حاشية العطَّار علىٰ شرح الجلال المحلِّيِّ علىٰ جمع الجوامع، 422/2.

(1) التَّخريج عند الفقهاءِ والأُصوليِّين، 325.

(2) يُنظر التَّحبير شرح التَّحرير في أُصول الفقه، 3870/8، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع، 566/4، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ص695. **[العبارة أَعلاه مركَّبةٌ من نصوصٍ وردت في المصادر الثَّلاثة المذكورة، وقدَّمتُ المصدر الأَوَّل في الهامش مع تأَخُّره تاريخيّاً عن المصدرين بعده؛ لأَنَّه كان الأَساسَ في تركيب العبارة المذكورة]**.

(3) المسوَّدة، 968/1- 969.

(4) لسان المحدِّثين، 132/4، ولا أُبالغ إِذا قلت: إِنَّ لفظ فقيه النَّفس يُشعر بهذا التَّديُّن والتَّهذيب، كأَنَّهم كنَوا عن التَّديُّن بمحلِّه وهو النَّفس، وتخصيص النَّفس دون سائِر البدن هو المشعر بذلكَ، والله أَعلم.

(5) الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة، 15/1، ولا أَدري من أَين استقىٰ القائِمون علىٰ الموسوعة هذا الإِجماع، وفي الوقت نفسه لم أَجد ما يخالف مضمونه علىٰ كثرة ما اطَّلعتُ من تفسيراتٍ=

والملكة أَو فقه النَّفس شرطٌ في الحصول علىٰ رتبة الاجتهاد المطلق، ولذلكَ نراهم في تعريف المجتهد يقولون: هو «بالغٌ عاقلٌ ذو ملكةٍ يدركُ بها العلوم، فقيه النَّفس، عارفٌ بالدَّليل العقليّ، ذو الدَّرجة الوسطىٰ لغةً، وعربيةً، وأُصولاً، وبلاغةً، ومتعلَّق الأَحكام من كتابٍ وسنَّةٍ، وإِن لم يحفظ المتون»[1].

وبالعكس فإِنَّ الاجتهاد المطلق ليس شرطاً في حصول رتبة فقه النَّفس[2]

هذا ومن أَهمّ علامات فقيه النَّفس «الفطنة والذَّكاءُ؛ ليصل به إِلىٰ معرفة المسكوت عنه من أَمارات المنطوق به»[3].

قال الغزاليُّ - رحمه الله -: «إِذا لم يتكلَّم الفقيه في مسأَلةٍ لم يسمعها ككلامه

= وشروحٍ لعبارة «فقيه النَّفس».

(1) مرَّت بنا سابقاً بعض العبارات عن تعريف الاجتهاد، أَو صفاتِ المجتهد، ورد فيها فقه النَّفس أَو الملكة، والتَّعريف المذكور أَعلاه للمُناويّ في: التَّوقيف علىٰ مُهِمَّات التَّعاريف، ص297-298.

(2) ممَّا يدلُّ علىٰ أَنَّ فقه النَّفس قد يتحقَّق في الفقيه قبل وصوله درجة الاجتهاد قول الجوينيُّ - رحمه الله -: «من كان فقيه النَّفس، متوقِّد القريحة، بصيراً بأَساليب الظُّنون، خبيراً بطرق المعاني في هذه الفنون، ولكنَّه لم يبلغ مبلغ المجتهدين...، علىٰ أَنَّه لا يخلو عن قواعد أُصول الفقهِ الفقيهَ المرموقَ والفطنَ في أَدراج الفقه، وإِن كان لا يستقلُّ بنظم أَبوابه، وتهذيب أَسبابه، فمثل هذا الفقيه إِذا أَحاط بمذهب إِمامٍ من الأَئِمَّة الماضين، وذلكَ الإِمام هو الَّذي ظهر في ظنِّ المستفتين أَنَّه أَفضل المقدَّمين الباحثين - فما يجدُه منصوصاً من مذهبه يُنهيه ويؤَدِّيه، ويُلحِق بالمنصوص عليه ما في معناه». غياث الأُمم في الْتِياث الظُّلم، 424.
وفي التَّقرير والتَّحبير - 348/3- يقول ابن أَمير حاج: «قال السُّبكيُّ: لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد المطلق مراتب، إِحداها: أَن يصل إِلىٰ رتبة الاجتهاد المقيَّد فيستقلَّ بتقرير مذهب إِمامٍ معيَّنٍ، ويتَّخذ نصوصه أُصولاً يستنبط منها نحو ما يفعله بنصوص الشَّارع، وهذه صفة أَصحاب الوجوه، والَّذي أَظنُّه قيام الإجماع علىٰ جواز فتيا هؤُلاءِ...، الثَّانية: من لم يبلغ رتبة أَصحاب الوجوه، لكنَّه فقيه النَّفس حافظٌ للمذهب...، غير أَنَّه لم يرتضْ في التَّخريج والاستنباط كارتياض أُولئِكَ، وقد كانوا يُفتون ويخرِّجون كأُولئِكَ. اهـ، وقال شافعيٌّ متأَخِّرٌ عنه: في إِفتاءِ صاحب هذه الرُّتبة أَقوالٌ، أَصحُها أنه يجوز...».

(3) أَدب القاضي، 492/1.

في مسأَلةٍ سمعها فليس بفقيه» [1]، وما أَظنُّه أَراد هنا إِلَّا فقيه النَّفس ذا الملكة، لا مطلق فقيهٍ لم يصل إِلىٰ هذه الرُّتبة.

وما أَعظم هذا النَّصّ لابن حجرٍ الهيتميّ - رحمه الله -، سبكَ فيه هذا المعنىٰ بلغةٍ عاليةٍ، فقال في سياق كلامه عن ضرورة الملكة لمقام الإِفتاءِ: «ليس هذا المقام يُنال بالهُوينىٰ، أَو يَتسوَّر سورَه الرَّفيع مَن حفِظه، وتلقَّف فروعاً لا يهتدي لفهمها، ولا يدري مأْخذها، ولا يعلم ما قيل فيها، وإِنَّما يَجوز تسوُّر ذلكَ السُّورِ المنيع لمن خاض غمرات الفقه حتَّىٰ اختلط بلحمه ودمه، وصار **فقيه النَّفس**، بحيث لو قضىٰ برأْيه في مسأَلةٍ لم يطَّلع فيها علىٰ نقلٍ؛ لوجد ما قاله سبقه إِليه أَحدٌ من العلماءِ» [2].

الفرع السَّابع - فقيه البدن [3]

من اليسير أَن يجد الباحث تعريفاً أَو توضيحاً لمعنىٰ فقه النَّفس؛ نظراً لاهتمام شرَّاح كتب الأُصول بتعريفه عند الحديث عن شروط الاجتهاد.

بينما يتعسرَّ أَن يجد تعريفاً أَو توضيحاً لمعنىٰ فقه البدن عند المتقدِّمين، حتَّىٰ كأَنَّ معناه كان مسلَّماً عندهم؛ فلم يهتمُّوا بتفسيره، ولم يجدوا داعياً إِلىٰ ذلكَ، علىٰ كثرة ما ورد في كتب التَّراجِم وغيرها، وخاصَّةً علىٰ لسان المحدِّثين والمؤَرِّخين.

وأَقدَم ما وقفت عليه في تفسير عبارة «فقيه البدن» هو ما ورد في هامش

(1) كلمة الغزاليّ هذه لم أَعثر عليها فيما وقع بين يديَّ من كتبه، وهي مشهورةٌ، نقلها عنه كثيرٌ من العلماءِ، منهم: الزَّركشيُّ في: البحر المحيط - 38/1 - ثمَّ قال: «حكاه عنه ابن الهمْدانيّ في طبقات الحنفيَّة»، - والظَّاهر أَنَّ هذ الكتاب مفقودٌ -، ومنهم: المرداويُّ في: التَّحبير شرح التَّحرير، 3870/8.

(2) الفتاوىٰ الفقهيَّة الكبرىٰ، 192/4.

(3) هناك بحثٌ منشورٌ علىٰ موقع الأُلوكة الإِلكترونيّ بعنوان: «المطلع الحسن فيمن قيل فيه فقيه البدن»، حاول فيه صاحبه استقصاءَ من وُصف بهذا الوصف من الأَعلام في كتب التَّاريخ والتَّراجم وغيرها.

إِحدىٰ نسخ كتاب **البيان** والتَّبيين[1] تعليقاً علىٰ وصف الجاحظ للتَّابعيّ إِيَاس ابن معاويةَ بهذه العبارة.

قال أَحد نسَّاخ هذا الكتاب[2] تعليقاً علىٰ عبارة «فقيه البدن» : «أَي: كأَنَّ بدنه مطبوعٌ علىٰ الفقه؛ لذكائِه، ولنفوذه فيما أَشكل منه أَو غمُض»[3].

وعلىٰ هذا - وبناءً علىٰ ما تقدَّم - تكون عبارتا فقه البدن وفقه النَّفس عبارتين مترادفتين.

قال الشَّيخ عبد الفتاح أَبو غدَّةَ (ت1417هـ/1997م): «سأَلني غير واحدٍ مشافهةً ومكاتبةً عن معنىٰ هذين اللَّفظين؛ فأَذكره هنا للإِجابة: فيعنون بقولهم فقيه النَّفس، أَو فقيه البدن: أَن الفقه - أَي فهم الأَحكام الشَّرعيَّة ومعرفتَها - ممتزجٌ بروحه ودمه، ومتخلِّلٌ بجسمه وخلاياه، فصار الفقه له سجيَّةً وطبيعةً، دون تعمُّلٍ أَو تكلُّفٍ لحصوله...»[4].

وقال د. محمَّد عوَّامة: «يتكرَّر ورود هذه الكلمة -فقيه البدن- في كتب الجرح والتَّعديل، وكنت سأَلت عنها -مكاتبةً- شيخنا العلَّامة الحافظ عبد الله الغُماريُّ [ت1413هـ/1993م]، فكتب إِليَّ حفظه الله بخيرٍ وعافيةٍ: كلمة فقيه البدن يقولها المحدِّثون، ويقول الأُصوليُّون: فقيه النَّفس[5]، ومعناها: أَنَّ الشَّخص

---

(1) للجاحظ، بتحقيق د. عبدالسَّلام هارون، الَّذي رمز للنُّسخة المذكورة بالرَّمز (هـ)، يُنظر البيان والتَّبيين، 101/1.

(2) ولم أَهتدِ إِلىٰ ما يُرشد إِلىٰ عصر هذا النَّاسخ علىٰ وجه التَّحديد، ولم يذكره د. عبد السَّلام هارون في مقدِّمة تحقيقه للكتاب، مع أَنَّه ذكر اسم الناسخ ومعلوماتٍ أُخرىٰ مهمَّةٍ عن النَّسخة (هـ) المذكورة في الهامش السَّابق.

(3) هامش(4) من: البيان والتَّبيين، 101/1.

(4) تراجم ستَّة من فقهاء العالم الإِسلاميّ في القرن الرَّابع عشر، هامش ص83- 84.

(5) الادِّعاءُ بأَنَّ «فقيه النَّفس» عبارة الفقهاءِ والأُصوليِّين، و«فقيهَ البدن» عبارة المحدِّثين - شائِعٌ عند المعاصرين، وممَّن أَشار إِليه غير الغُماريّ: بكر أَبو زيدٍ، في: حلية طالب العلم، ص179، وعبد الله القاضي، في: الملكة الفقهيَّة: ص58.
قلت: ولعلَّ ما دعاهم إِلى ذلكَ هو أَنَّ الأُصوليِّين تناقلوا لفظ «فقيه النَّفس» عند حديثهم=

تمكَّن في الفقه حتَّىٰ اختلط بلحمه ودمه، وصار سجيَّةً فيه»[1]، وعلَّق عوَّامة قائِلاً: «ومن هذا المعنىٰ قول بعضهم في أَبي حفصٍ عمرَ بن محمَّدٍ السَّرَخْسيّ الشِّيرزيّ [ت529هـ] ...: "لو فُصِدَ[2]عمر السَّرَخْسيُّ لجرىٰ منه الفقه مكان الدَّم" ![3]».

وهذا الرَّأْي في ترادف العبارتين هو رأْي أَغلب من وقفت عليه من المعاصرين.

غير أَنَّنا وجدنا من يحاول التَّفريق بينهما فيقول: «فقيه البدن: اصطلاحٌ وإِن كان شائعاً آنذاكَ[4] يُستعمل في معنىٰ الفقه بمعناه المعهود عندنا، ففقيه البدن هو العالم بأَحكام البدن، ليقع ذلكَ في مقابل فقيه القلب، وفقيه النَّفس:

- فالأَوَّل: من يتمتَّع بجودة القريحة، وشدَّة الفهم، والغوص علىٰ المعاني، سواءً في فقه الأَحكام أَم في غيرها.

- والثَّاني: من يتقن دقائِق علم السُّلوكِ والتَّزكية»[5].

والحقيقة أَنِّي لم أَجد لهذا التَّفريق مستنداً مع جودته في الظَّاهر!.

= عن شروط الاجتهاد والإِفتاءِ، بينما تناقل نقَّاد الرُّواة كثيراً لفظ «فقيه البدن» يصفون به بعض الأَعلام، وفي هذا الادِّعاءِ تجوُّزٌ، فابن حجرٍ في الدُّرر الكامنة، والذَّهبيُّ في سير أَعلام النُّبلاءِ، مع غلبة الحديث عليهما، إِلَّا أَنَّهما استعملا عبارة «فقيه النَّفس» كثيراً، بل لا نكاد نجد لعبارة «فقيه البدن» ذكراً في الدُّرر ، وكذلكَ لا نكاد نجد لها ذكراً في سِير الذَّهبيّ إِلَّا منقولةً علىٰ لسان غيره!.

(1) ضمن مقدِّمته لتحقيق كتاب: الكاشف في معرفة من له روايةٌ في الكتب السِّتَّة للذَّهبيّ، 43/1.

(2) «الفصدُ: شَقُّ العِرْقِ». لسان العرب، مادَّة(فصد)، 336/3.

(3) يُنظر معجم البلدان، 382/3، وفيه أَنَّ قائِل هذه العبارة هو الشِّهاب الوزير، والعبارة كنايةٌ عن علوّ المرتبة في الفقه، حتَّىٰ كأَنَّ الفقه يسري في عروقه كالدَّم.

(4) يقصد قديماً أَيَّام أَبي بكرٍ الخلاَّل (ت311هـ)، حيث وردت علىٰ لسانه عبارة فقيه البدن في ترجمته لعبد الملكِ الميمونيّ المتوفَّىٰ (274هـ)، وهو من أَصحاب الإِمام أَحمدَ. انظر ترجمة الميمونيّ في: طبقات الحنابلة، 212،213.

(5) المذهب الحنبليُّ - دراسةٌ في تاريخه وسماته وأَشهر أَعلامه ومؤَلَّفاته -، لعبد الله التُّركيُّ، 189/1.

ولم أَجد مستنداً أَيضاً لمن يدَّعي أَنَّ فقيه البدن هو الطَّبيب، وقد ترجم صاحب كتاب **معالم الإِيمان** لأَبي الأَسود موسىٰ القطَّان (ت306هـ)، فقال: «كان فقيه البدن - يعني به طبيباً -»[1].

وأَلَّف أَحد مشاهير الأَطباءِ التُّونسيِّين في القرن الماضي كتاباً بعنوان: **الطِّبِّ العربيِّ التُّونسيِّ**، أَورد فيه كلاماً عن فقهاءِ البدن، وذكر تحته بعضَ التَّراجِم من كتاب **ترتيب المدارِك**، وردت فيها صفة «فقيه البدن»، وزعم أَنَّ المقصود به «المتطبِّبون»، وهم «رجالٌ من الشُّيوخ، خاصَّةً ممَّن اكتسبوا خبرةً في العلاج، ولم يكونوا أَطبَّاءَ أَخِصَّائِيِّين[2]»[3]، وربَّما كانوا يصاحبون جيوش القبائِل في تنقُّلاتهم وغزواتهم[4].

ولا أَدري أَيَّ دليلٍ استند عليه هذا الطَّبيب في إِثبات ما يقول، وأَغلب الظَّنِّ أَنَّه اعتمد علىٰ ظاهر اللَّفظ، ولعلَّه اطَّلع علىٰ عبارة صاحب معالم الإِيمان فاغترَّ بها، وعمَّمها، إِذ كيف يغفل عن تفسيرها بهذا المعنىٰ الجمُّ الغفير من العلماءِ، الَّذين ذكروها في سياق نقد الأَعلام والرُّواة، وهل ينفع الرَّاوي كونُه طبيباً في سلامة علمه وحديثه، أَم كيف يغفل من ذكرنا من العلماءِ المعاصرين عن هذا المعنىٰ، أَم هل تَرىٰ الإِمام أَحمدَ قد مدح الدَّارميَّ أَحمدَ بن سعيدٍ (ت253هـ) بحِذقه في الطِّبِّ عندما قال: «ما قدِم عليَّ خُراسانيٌّ أَفقه بدناً منه»[5]، أَم أَنَّ اللَّيث بن سعدٍ الَّذي وصفه المترجمون بـ«فقيه البدن»[6] كان طبيباً، فيكون وصفاً يُضاف إِلىٰ كونه فقيهاً كبيراً من أَصحاب المذاهب المندرسة، أَم أَنَّ الإِمام الشَّافعيَّ الَّذي وُصف بذلكَ[7] كان طبيباً أَيضاً، - أَو بمصطلح أَهل زماننا: كان دكتوراً -، ﴿إِنَّ

---

(1) معالم الإِيمان في معرفة أَهل القيروان، لأَبي زيدٍ الدَّبَّاغ (696هـ)، 336/2.
(2) الأَصحُّ لغةً اختصاصيِّين، أَو مختصِّين. يُنظر معجم الصَّواب اللُّغويّ، 23/1.
(3) الطبِّ العربيِّ التُّونسيِّ في عشَرة قرونٍ، للحكيم أَحمدَ بن ميلادٍ، ص 40.
(4) يُنظر المصدر نفسه.
(5) تاريخ مدينة السَّلام = تاريخ بغداد، 274/5، ويُنظر سير أَعلام النُّبلاءِ، 234/12.
(6) تاريخ مدينة السَّلام = تاريخ بغداد، 528/14، وسير أَعلام النُّبلاءِ، 147/8.
(7) يُنظر تاريخ دمشقَ، 361/51.

هٰذَا لَشَيءٌ عُجَابٌ ﴾!. [ص، من الآية: 5].

والسِّياق الَّذي وردت فيه عبارتا فقه النَّفس وفقه البدن في المواضع الَّتي ذُكرت فيها في كتب الأُصول وتراجم الأَعلام يُشعر بصدق ما قُرِّر أَوَّلاً من أَنّ العبارتين مترادفتان، وتدلَّان علىٰ علوِّ المرتبة، حتَّىٰ يصير الفقه ملكةً وسجيَّةً في النَّفس والبدن، وطبعاً لصاحبه، وأَوَّل كلِّ ذلكَ: «الاستعداد الفطريُّ»، والله أَعلم.

المطلب الثَّاني: منشأُ الملكة الفقهيَّة، وأَهمِّيَّتُها [1]

الفرع الأَوَّل - منشؤُها

ليس كلُّ من حفظ نصوص آيات الأَحكام وأَحاديثها، ونظر في مسائِل الفقه ـ أَصبح فقيهاً، ومن الأَدلَّة علىٰ ذلكَ قول النَّبيِّ ﷺ: عن زيد بن ثابتٍ، قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ منَّا حَدِيثاً فَحَفِظَهُ حَتَّىٰ يُبَلِّغَهُ، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَىٰ مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ»[2]، ومن الأَقوال الَّتي أُثرت عن الإِمام مالكٍ قوله: «العلم والحكمة نورٌ يهدي الله به من يشاءُ، وليس بكثرة المسائِل»[3]، وقوله: «ليس الفقه بكثرة المسائِل، ولكنَّ الفقه يؤْتيه الله من يشاءُ مِن خَلقه»[4].

ومن الأَمثلة الَّتي تروىٰ في هذا الموضع ما ذكره ابن عبد البرِّ بإِسناده إِلىٰ أَبي يوسفَ صاحب أَبي حنيفةَ قال: سأَلني الأَعمش عن مسأَلةٍ، وأَنا وهو لا غير، فأَجبته، فقال لي: من أَين قلت هذا يا يعقوبُ؟ فقلت: بالحديث الَّذي حدَّثْتني أَنت، ثمَّ حدَّثْتُه، فقال لي: «يا يعقوب: إِنِّي لأَحفظ هذا الحديث من قبل أَن

(1) يُنظر حول هذا الموضوع كتابا د. عمر الأَشقر: المدخل إِلىٰ الشَّريعة، ص374-376، وتاريخ الفقه الإِسلاميّ، ص226-228.

(2) رواه بعض أَهل السُّنن، واللُّفظ المذكور في: سنن أَبي داودَ، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، ح ر(3660).

(3) جامع بيان العلم وفضله، 757/1.

(4) المصدر نفسه، 758/1.

يجتمع أَبواكَ، ما عرفت تأَويله إِلَّا الآن»[1].

ولذا شبَّهوا من يحمل الأَحاديث ثمَّ لا يفقه معانيها بالصَّيدلانيِ، الَّذي يحفظ الأَدوية، ولا يدري كيف يستعملها، وفي هذا يقول الشَّاعر:

إِنَّ مَنْ يَحْمِلُ الْحَدِيثَ وَلَا * يَعْرِفُ بِهِ التَّأْوِيلَ كَالصَّيْدَلَانِ

حِينَ يُلْقَى لَدَيْهِ كُلُّ دَوَاءٍ * وَهْوَ بِالطِّبِّ جَاهِلٌ [غَيْرُ وَانِ][2]

- والملكة الفقهيَّة تأْتي بأَمرين:

أَحدهما: هبةٌ إِلهيَّةٌ، وهذه لا حيلة للعبد بها، وممَّن رُزِقها الإِمام الشَّافعيُّ - رحمه الله -، وقد تبيَّنها فيه الإِمام مالكٌ - رحمه الله - عندما قدِم عليه الشَّافعيُّ وهو غلامٌ يطلب العلم، فقال له: «إِنَّ الله ﷻ قد أَلْقَىٰ علىٰ قلبك نوراً؛ فلا تطفئْه بالمعصية»[3].

يقول الصَّنْعانيُّ: «لا يخفىٰ أَن الِاجْتِهَاد موهبةٌ من الله يَهبهُ لمن يشاءُ من العباد، فما كلُّ من أَحرز الْفُنُون أَجرىٰ من قواعدها العيون، ولا كلُّ من عرف القواعد استحضرها عند ورود الحادثة الَّتي يفتقر إِلىٰ تطبيقها علىٰ الأَدلَّة والشَّواهد ...

وَمَا كُلُّ مَنْ قَادَ الْجِيَادَ يَسُوسُهَا * وَلَا كُلُّ مَنْ أَجْرَى يُقَالُ لَهُ مُجْرِي[4]»[5].

وهذا الَّذي سمَّيناه ملكةً، وقال عنه الصَّنْعانيُّ: «موهبةٌ من الله» ـ سمَّاه قبل

(1) اجامع بيان العلم وفضله، 1029/2.

(2) الَأبيات من قصيدةٍ عن القياس عِدَّتها (16 بيتاً) لَأبي محمَّدٍ اليزيديّ. يُنظر جامع بيان العلم، 875/1، 1030، وفي الموضع الأَول - 875 - قال: «عيروان»، ولعلَّه تصحيفٌ عن «غير وانٍ»، الَّتي أَشار في الهامش إِلىٰ أَنَّها روايةٌ في إِحدىٰ النُسخ، فأَثبتُّها أَعلاه لظنِّي أَنَّها أَقرب لغةً؛ ولفظ «عيروان» لم أَقف له علىٰ معنىً، ولعلَّه تصحيفٌ.

(3) رواه البيهقيُّ في مناقب الشَّافعيّ، 104/1.

(4) البيت لعليّ بن الجهم ضمن قصيدته الرُّصافِيَّة المشهورة الَّتي مدح بها المتوكِّل، ومطلَعها:

عُيونُ الْمَهَا بَيْنَ الرُّصَافَةَ وَالْجِسْرِ * جَلَبْنَ الهَوَى مِنْ حَيْثُ أَدْرِي وَلاَ أَدْرِي

يُنظر ديوان عليّ بن الجهم، ص222، وما حولها.

(5) إِرشاد النُّقَّاد، ص130.

ذلكَ الإمام الشَّافعيُّ «قريحةً»، وقد تحدَّث عن الشُّروط الَّتي ينبغي أَن تتوافر فيمن يتصدَّر للفُتيا، فقال: «لا يحلُّ لأَحدٍ يفتي في دين الله إلَّا رجلاً عارفاً بكتاب الله...، ثمَّ يكونُ بعد ذلكَ بصيراً بحديث رسول الله ﷺ... ويكونُ بصيراً باللُّغة، بصيراً بالشِّعر... ويكونُ بعد هذا مشرفاً علىٰ اختلاف أَهل الأَمصار، ويكونُ له **قريحةٌ** بعد هذا، فإذا كان هذا هكذا فله أَن يتكلَّم، ويفتي في الحلال والحرام»[1].

والثَّاني: بالدُّربة والمِران، ويحسُن أَن يكون ذلكَ علىٰ يد فقيهٍ عليمٍ بصيرٍ، يحسن التَّرقِّي بتلاميذه في مدارج الفقه، فيَظهر فقه النَّفس في طلَّابه «شيئاً فشيئاً علىٰ التَّدريج، مثلَ نموِّ البدن، وارتفاع القامة»[2].

وممَّا يكوِّن الملكة الفقهيَّة النَّظرُ في كتاب الله، وسنَّة رسوله، وفي كتب التَّفسير، وشروح كتب الحديث، والتَّعرُّف إِلىٰ أَقوال العلماءِ، والجلوس في مجالس العلم، والحرص علىٰ العمل بما يعمل؛ وذلكَ كلُّه من بركة العلم.[3]

وأَيسر الطُّرق إِلىٰ تكوين هذه الملكة - كما يقول ابن خَلدونَ - «فتق اللِّسان بالمحاورة والمناظرة في المسائِل العلميَّة، فهو الَّذي يقرِّب شأْنها، ويحصِّل مرامها»[4]، فإِن استقرَّت الملكة بعد ذلكَ صار صاحبها فقيهاً؛ إِذا سُئِل عن مسأَلةٍ، أَو حاضر في موضوعٍ، استحضر الأَدلَّة وكلام العلماءِ، وسهُل عليه أَن يعود إِلىٰ الموضوع في مظانِّه في كتب التَّفسير، والحديث، والفقه، والأُصول،

(1) الفقيه والمتفقِّه، 2/331- 332.

(2) إِحياءُ علوم الدِّين، 3/60.

(3) يُنظر كتابي الأَشقر: المدخل إِلىٰ الشَّريعة ، ص374- 376، وتاريخ الفقه الإِسلاميّ، ص226- 228، وبعبارةٍ أُخرىٰ يقول د. عبد الله القاضي: للملكة الفقهيَّة جانبان: «**جانبًا جبليًّا**: وهو صحَّة الذِّهن وقَبولُه التَّهذيب، **وجانباً مكتسباً**، وهو التَّعلُّم والدُّربة والتَّكرار الَّذي يُقوِّم الرَّأْي، ويشحذ الفهم، ويعدِّل المعيار، فلا تكون الملكة إِلَّا بجبلَّةٍ وكسبٍ، أَمَّا الجبلَّة فلأَنَّ حقيقة الفقه الفهم، وهو عملٌ عقليٌّ يعتمد معرفة أُصول الأَحكام والبناءِ عليها، فلا يُجدي التعلُّم والممارسة ما لم يكن للمرءِ قَبولٌ واستعدادٌ فطريٌّ، وأَمَّا الكسب فلأَنَّ الفقه علمٌ له قواعدُ لا يهتدي العقل إِلىٰ تفاصيلها إِلَّا بالتعلُّم، ولا ترسَخ فيه إِلَّا بالتَّكرار». الملكة الفقهيَّة، ص117.

(4) تاريخ ابن خَلدونَ، 1/545.

وصارت له ملكةٌ في العلم[1]، و«الملكات إِذا استقرَّت ورسَخت في محالِّها ظهرت كأَنَّها طبيعةٌ، وجبلَّةٌ لذلكَ المحلِّ»[2].

الفرع الثَّاني - علاقة الملكة بالاكتساب

عبَّر الغزاليُّ عن الملكة أَو الموهبة بـ«فقه النَّفس»، وقال: «هو غريزةٌ لا تتعلَّق بالاكتساب»[3].

قلت: لعلَّ الصَّواب أَن يقال: هو غريزةٌ تزداد وتنمو بالاكتساب؛ لأَنَّ الأَصل هو أَنَّ «الْعِلْمَ بِالتَّعَلُّمِ»[4]، ولا منافاة في الملكة بين كونها هبةً ربَّانيةً، وكونها تنمو بالاكتساب كما يُفهم من عبارتي الشَّافعيّ والصَّنْعانيّ السَّابقتين.

يقول د. محمَّد عثمان شُبير: «الملكة صفةٌ مكتسبةٌ موهوبةٌ تتحقَّق للشَّخص بالاكتساب والموهبة، فاكتسابها يتحقَّق بالإِحاطة بمبادئِ العلم وقواعده كما يرىٰ ابن خَلدونَ، حيث يقول: "الحِذق في العلم، والتَّفنُّن فيه، والاستيلاءُ عليه - إِنَّما هو بحصول ملَكةٍ في الإِحاطة بمبادئِه وقواعده، والوقوف علىٰ مسائِله، واستنباط فروعه من أُصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحِذق في ذلكَ الفنِّ المتناول حاصلاً"[5]، في حين يرىٰ بعضهم أَنَّها ليست مكتسبةً، وإِنَّما هي موروثةٌ لا تُكتسب، ولا تُعلَّم، فمن وهبه الله ملكة الحفظ كان حافظاً، ومن وهبه الله ملكة التَّخيُّل كان شاعراً.

---

(1) أَغلب ما سبق ذكره في هاتين الصَّفحتين مستفادٌ من الأَشقر، في المواضع المذكورة في الهامش (1).

(2) تاريخ ابن خَلدونَ، 775/1.

(3) المنخول، ص573، وممَّن سبقه إِلىٰ هذا المعنىٰ إِمام الحرمين، حيث جعل فقه النَّفس رأْس مال المجتهد، ثمَّ قال: «ولا يتأَتَّىٰ كسبه، فإِن حِيل علىٰ ذلكَ فهو المراد، وإِلَّا فلا يتأَتَّىٰ تحصيله بحفظ الكتب». البرهان في أُصول الفقه، ص1332.

(4) روىٰ الخطيب البغداديُّ بسنده عن أَبي هريرةَ ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّمَا الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، وَإِنَّمَا الْحِلْمُ بِالتَّحَلُّمِ، وَمَنْ يَتَحَرَّ الْخَيْرَ يُعْطَهُ، وَمَنْ يَتَوَقَّ الشَّرَّ يُوقَهُ»، تاريخ بغدادٍ، 185/10. ويُنظر سلسلة الأَحاديث الصَّحيحة، ح ر(342)، 670/1.

(5) تاريخ ابن خَلدونَ، 543/1.

والحقيقة أَنَّ الملكة تجمع بين الأَمرين، فهي هبةٌ من الله تعالىٰ تنمو وتزداد بالاكتساب» .[1]

«فالطَّبع أَرضٌ، والعلم بذرةٌ، ولا يكون العلم إِلَّا بالطَّلب، فإِذا كان الطَّبع قابلاً زكا رِيع العلم، وتفرَّعت معانيه»[2]، كما نُقل عن الشَّافعيِّ - رحمه الله -.

وفي هذا المعنىٰ يقول أَبو هلالٍ العسكريُّ (ت نحو395): «الفهم إِنَّما يكون مع اعتدال آلته، فإِذا عدِم الاعتدال لم يكن قَبولٌ، كالطِّينة إِذا كانت يابسةً أَو منحلَّةً لم تقبل الختم»[3].

ويقول تاج الدِّين السُّبكيُّ: «إِنَّما الحَبر من يُملي عليه قلبُه ودماغه، وتبرُز التَّحقيقات الَّتي تشهد الفطر السَّليمة بأَنَّها في أَقصىٰ غايات النَّظر، مشحونةً باستحضار مقالات العلماءِ، مشاراً فيها إِلىٰ ما يستند الكلام إِليه من أَدلَّة المنقول والمعقول، يرمُز إِلىٰ ذلكَ رمز الفارغ منه الَّذي هو عنده مقرَّرٌ واضحٌ»[4].

ورُوي عن عليٍّ رضي الله عنه قال:

رَأَيْتُ الْعَقْلَ عَقْلَيْنِ* فَمَطْبُوعٌ وَمَصْنُوعٌ

وَلَا يَنْفَعْ مَصْنُوعٌ* إِذَا لَمْ يَكُ مَطْبُوعٌ

كَمَا لَا تَنْفَعُ الْعَيْنُ * كَمَا لَا تَنْفَعُ الْعَيْنُ[5]

فالملكة إِذن هبةٌ مكتسبةٌ، تزداد وتنمو بالدُّربة والمِران، فمن «أَراد أَن يصير فقيه النَّفس فلا طريق له إِلَّا أَن يتعاطىٰ أَفعال الفقهاءِ، وهو التَّكرار للفقه حتَّىٰ

(1) تكوين الملكة الفقهيَّة، ص49، 50.
(2) الفقيه والمتفقِّه، 2//188.
(3) الحثُّ علىٰ طلب العلم والاجتهاد في جمعه، ص43.
(4) طبقات الشَّافعيَّة الكبرىٰ، 100/1.
(5) الأَبيات منسوبة لعليٍّ رضي الله عنه، وهي في ديوانه، ص121، ويُنظر أَدب الدُّنيا والدِّين، ص56: بلفظ «نوعين» بدل «عقلين»، وباللَّفظ أَعلاه أَيضاً في: إِحياءُ علوم الدِّين، 86/1، 16/3.

تنعطف منه علىٰ قلبه صفة الفقه؛ فيصيرَ فقيه النَّفس»[1].

الفرع الثَّالث - ضرورة الارتياض لحصول الملَكة

قال الرَّازيُّ: «كلُّ من واظب علىٰ صناعةٍ من الصَّنائِع مدَّةً مديدةً صارت تلكَ الحِرفة والصِّناعة ملكةً راسخةً قويَّةً، وكلَّما كانت المواظبة عليها أَكثر كانت تلكَ الملكة أَقوىٰ وأَرسخ»[2].

وقال الزَّركشيُّ: «ليس يكفي في حصول الملكة علىٰ شيءٍ تَعَرُّفُهُ، بل لا بدَّ مع ذلكَ من الارتياض في مباشرته، فلذلكَ إِنَّما تصير للفقيه ملكة الاحتجاج واستنباط المسائِل أَن يرتاض في أَقوال العلماءِ، وما أَتَوْا به في كتبهم، وربَّما أَغناه ذلكَ عن العناءِ في مسائِلَ كثيرةٍ، وإِنَّما ينتفع بذلكَ إِذا تمكَّن من معرفة الصَّحيح من تلكَ الأَقوال من فاسدها»[3].

وأَكَّد الشَّوكانيُّ هذا المعنىٰ، فقال: «والحاصل أَنَّه لا بدَّ أَن تثبت له - يعني للمجتهد - الملكةُ القويَّة في هذه العلوم، وإِنَّما تثبث هذه الملكةُ بطول الممارسة، وكثرةِ الملازمة لشيوخ هذا الفنِّ»[4].

الفرع الرَّابع - لا تلازم بين الملكة وكثرة الحفظ

الملكة ليست مجرَّد حفظ فروع الفقه ولا أُصوله، ولكنَّها الفهم للكتاب والسُّنَّة، والتَّنبُّه لمعانيهما، ومضامينهما، وعلل أَحكامهما، والقدرة علىٰ استحضار ذلكَ عند الحاجة، وأَن تنطبع النَّفس بطابَعِ العلم حتَّىٰ تستطيع معرفة حكم ما لم يمرَّ عليها من المسائِل، وتستطيع الاستدلال له، حتَّىٰ لقد تكون قدرتها علىٰ ذلكَ كقدرتها علىٰ ما سمعت من المسائِل، مع التَّمكُّن من الاجتهاد والتَّصرُّف في الأَحوال المتغيِّرة بإِعطاءِ كلِّ حالٍ حكمها اللَّائِق بها، والجمع بين مقاصد

---

(1) إِحياءُ علوم الدِّين، 60/3.

(2) مفاتيح الغيب، 166/1.

(3) البحر المحيط، 266/8.

(4) إرشاد الفحول، 209/2.

الشَّريعة، ورعاية كلِّياتها وجزئيَّاتها، ثمَّ يأْتي ذلكَ كلُّه سمحاً يسيراً.[1]

وقد أَشار ابن رشدٍ الحفيد إِلىٰ أَنَّ رتبة الاجتهاد لا تكون «بحفظ مسائِل الفقه، ولو بلغت في العدد أَقصىٰ ما يمكن أَن يحفظه إِنسانٌ، كما نجد متفقِّهة زماننا، يظنُّون أَنَّ الأَفقه هو الَّذي حفظ مسائِلَ أَكثر، وهؤُلاءِ عرَض لهم شبيه ما يعرِض لمن ظنَّ أَنَّ الخفَّاف هو الَّذي عنده خِفافٌ كثيرةٌ، لا الَّذي يَقدِر علىٰ عملها، وهو بيّنٌ أَنَّ الَّذي عنده خِفافٌ كثيرةٌ سيأْتيه إِنسانٌ بقدَمٍ لا يجد في خفافه ما يصلُح لقدمه، فيلجأُ إِلىٰ صانع الخِفاف ضرورةً، وهو الَّذي يصنع لكلِّ قدمٍ خُفّاً يوافقه، فهذا هو مثال أَكثر المتفقِّهة في هذا الوقت»[2].

الفرع الخامس - الملكة فهمٌ عميقٌ، وليست مطلق فهمٍ

قال ابن خَلدونَ: «وهذه الملكة هي في غير الفهم والوعي، لأَنَّا نجد فهم المسأَلة الواحدة من الفنِّ الواحد ووعيَها مشتركاً بين من شدا في ذلك الفنِّ، وبين من هو مبتدئٌ فيه، وبين العامِّيِ الَّذي لم يعرف علماً، وبين العالم النِّحرير، والملكة إِنَّما هي للعالم أَو الشَّادي في الفنون دون من سواهما، فدلَّ علىٰ أَنَّ هذه الملكة غير الفهم والوعي»[3].

وأَيّاً ما كان الفهم والوعي - هل هو الملكة نفسُها أَو من لوازمها - فإِنَّ صحَّة الفهم كما يقول ابن القيِّم: «نورٌ يقذفه الله في قلب العبد، يميِّز به بين الصَّحيح والفاسد، والحقِّ والباطل...، والغيِّ والرَّشاد، ويمُدُّه حسن القصد، وتحرِّي الحقِّ، وتقوىٰ الرَّبِّ في السِّرِّ والعلانية، ويقطع مادَّته اتِّباع الهوىٰ، وإِيثار الدُّنيا، وطلب محمدة الخلق، وتركُ التَّقوىٰ»[4].

(1) يُنظر الملكة الفقهيَّة، ص55.
(2) بداية المجتهد، 3/210-211. والخفَّاف هنا: صانع الخِفاف، جمع خفٍّ -«الأَحذية»-.
(3) تاريخ ابن خَلدونَ، 1/543.
(4) إعلام الموقِّعين، 2/164- 165.

الفرع السَّادس - أَهمِّيَّة الملكة الفقهيَّة اليوم

يقول الجوينيُّ - رحمه الله -: «أَهمُّ المطالب في الفقه: التَّدرُّب في مآخذ الظُّنون في مجال الأَحكام، وهذا هو الَّذي يسمَّىٰ فقهَ النَّفس، وهو أَنفس صفات علماءِ الشَّريعة» .[1]

ونتيجةً لأَهمِّيَّة الملكة الفقهيَّة فقد جعلها العلماءُ شرطاً في حصول درجة الاجتهاد، ومقتضىً من مقتضيات جواز الانتصاب للفتوىٰ، وجعلها بعضهم تبعاً لذلكَ شرطاً من شروط القاضي.[2]

وقال الجوينيُّ: «فقه النَّفس هو رأْس مال المجتهد»[3]، وقرَّر في سياق حديثه عن مقتضيات الإِفتاءِ أَنَّ معرفة الأُصول أَمرٌ لازمٌ لا بدَّ منه، ثمَّ قال: «فقه النَّفس هو الدُّستور[4]، والفقه لا بدَّ منه، فهو المستند»[5].

---

(1) غياث الأُمم في التياث الظُّلم، ص404، ويُنظر المنثور في القواعد الفقهيَّة، **للزَّركشيّ**، 68/1.

(2) لا يجد الباحث عناءً في العثور علىٰ نصوصٍ تنصُّ علىٰ أَنَّ الملكة وفقه النَّفس شرطٌ لازمٌ في المجتهد والمفتي، منها عبارات الجوينيّ أَعلاه، وقد أَوردت بعض العبارات في ذلكَ عند الحديث عن فقه النَّفس في المطلب الأَوَّل، وممَّن ذكرها ضمن شروط القاضي: ابن القيِّم في كتابيه: بدائع الفوائد، 1036/3، والطُّرق الحُكميَّة، ص6، وفي الموضعين عبَّر عنها بـ« فقه النَّفس» .

(3) البرهان في أُصول الفقه، ص 1332.

(4) الظَّاهر أَنَّ كلمة دستور كلمةٌ فارسيَّة الأَصل، وردت علىٰ أَلسنة العرب، و اهتمَّت بذكرها المعاجم المعاصرة؛ نتيجةً لشيوعها علىٰ الأَلسُن، والمقصود بالدَّستور: «القاعدة الَّتي يُعمل بها» ، كما في: الرائِد، 359، ومعجم لغة الفقهاءِ، ص208، أَو بعبارةٍ أُخرىٰ: هو «قاعدةٌ يُعمل بمقتضاها» ، كما في: تكملة المعاجم العربيَّة، 353/4، ومعجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة، 743/1، وممَّا يدلُّ علىٰ استعمالها في العربيَّة قديماً: أ- عبارة الجويني أَعلاه. ب- قول ابن الجوزيّ (597) في تقويم اللِّسان - ص105 -: «دُستور الحساب، بضمِّ الدَّال، وهو قياس كلام العرب، كأُسلوب، ...، والعامَّة تفتح الدَّال» . ويُنظر تصحيح التَّصحيف للصَّفديّ (764هـ)، ص260. **وقد حسم مجمع اللُّغة العربيَّة المصريُّ الخلاف في ضبط الدَّال، حيث ورد في معجم الصَّواب اللُّغويّ ـ 371/1 ـ ما نصُّه: «الكلمة مُعرَّبةٌ، وهي حين عُرِّبت عن الأَصل الفارسيّ «دَسْتور» ضُمَّ حرفها الأَوَّل؛ ليوافق أَوزان العرب، نحو: بُهْلُول...، ومن الجائِز أَن تحتفظ بفتح الدَّال - بحسَب الأَصل- كما يحدث في نطق كثيرٍ من الكلمات الدَّخيلة».**

(5) البرهان في أُصول الفقه، ص1433.

وقرَّر بعض العلماءِ أَنَّ السَّجيَّة، والملكة، وفقه النَّفس: هي «مِلاكُ صناعة الفقه»[1].

والسَّبب في جعل الملكة شرطاً لهؤُلاءِ الأَصناف من النَّاس - المجتهدين والمفتين والقضاة - هو الحرص علىٰ نقل أَحكام الله تعالىٰ صحيحةً قدْر الإِمكان، فيضيق المجال أَمام المتعالمين للتَّقوُّل في دين الله بغير علمٍ؛ والذين يؤَدِّي تقوُّلهم إِلىٰ انحراف المجتمع عن الصراط المستقيم، ومن ثمَّ كانت عودة الفقهاءِ ذوي الملكات العاصمة من هذا الانحراف حاجةً ملحَّةً للمجتمعات في كلِّ الأَعصار والأَمصار، كما قد كانت من قبلُ وما زالت شرطاً في النَّاقل لدين الله، الموقِّع عنه أَمام النَّاس من المجتهدين باختلاف مراتبهم.

إِنَّ عودة الفقهاءِ ذوي الملكات الفقهيَّة حاجةٌ دينيَّةٌ اجتماعيَّةٌ ملحَّةٌ، تحقِّق للمجتمع الاستقرار، وتمنحه القدرة علىٰ النُّموِّ؛ لمواجهة الحقائِق الَّتي ظهرت في هذا العصر، ومواكبتها، وبيانِ الحكم الشَّرعيِّ في استعمال جميع ما استجدَّ فيه، كالاستنساخ، والتَّلقيح الصِّناعيِّ، والنُّقود الإِلكترونيَّة، وغير ذلكَ.

إِنَّ لكلِّ عصرٍ قضاياه ووقائِعَه المتجدِّدة الَّتي لم يتكلَّم عنها الفقهاءُ السَّابقون، فلا بدَّ إذاً من وجود الفقهاءِ ذوي الملكات الرَّاسخة؛ للاجتهاد في تلكَ القضايا والوقائِع، وإِلَّا أَدَّىٰ ذلكَ إِلىٰ عزل المجتمع الإِسلاميِّ وتجميده، ثُمَّ لهَثِه وراءَ السَّراب في البلاد الغربيَّة، يستعير منها قوانينها المخالفةَ لعقيدة الأُمَّة وشريعتِها، ويستورد منها حلول مشكلاتها؛ ليطبِّقها كما هي علىٰ مشكلاته، فيقعَ في التَّخبُّط والهَوان والضَّنْكِ.[2]

وأَخيراً - إِنَّ من أَوجه التَّعريف بالملكة وبيان أَهمِّيَّتها إِبراز آثارها وثمراتها الَّتي من أَهمِّها «إِصابة الحقِّ، ولا سِيَّما في المسائِل الخفيَّة، والثَّبات على

(1) التَّحبير شرح التَّحرير في أُصول الفقه، 3870/8، ويُنظر تشنيف المسامع بجمع الجوامع، 566/4.

(2) يُنظر تكوين الملكة الفقهيَّة، 83-84، ويُنظر بعدها بعض الفوائِد الأُخرىٰ للملكة الفقهيَّة للمجتمع.

الحقِّ، والسَّلامة من التَّزلزل أَمام الشُّبهات والمعارضات، والاطِّراد، والسَّلامة من التَّناقض، ويسر الوصول إِلى الحكم الشَّرعيِّ، والاستغناءُ بدلالة النُّصوص عن اجتهاد الرَّأْي، والوصول بالاجتهاد إِلى ما يوافق النَّصَّ، وصحَّة القول بالاستحسان»[1]، والله أَعلم.

الخاتمة:

الحمد لله الَّذي بنعمته تتمُّ الصَّالحات، والصَّلاة والسَّلام علىٰ من أيَّده ربُّه بالمعجزات، وعلىٰ آله وصحبه النُّجوم النَّيِّرات.

أَمَّا بعد:

فبعد عرض حقيقة الملَكة الفقهيَّة، وبيان مرادِفاتها ومنشئِها وأَهمِّيَّتها أَستطيع إِيجاز ما انتهيت إِليه في النِّقاط الآتية:

1- أَنَّ الملكة الفقهيَّة صفةٌ راسخةٌ في النَّفس، تحقِّق الفهم لمقاصد الكلام الَّذي يُسهم في التَّمكُّن من إِعطاءِ الحكم الشَّرعيِّ المناسب للقضيَّة المطروحة، إِمَّا بردِّه إِلىٰ مظانِّه في مخزون الفقه، أَو بالاستنباط من الأَدلَّة الشَّرعيَّة أَو القواعد الكليَّة.

2- أَنَّ للملكة عدَّة مرادفاتٍ، منها: «الرُّسوخ»، و«فقه النَّفس»، و«فقه البدن»، وفي ذلكَ إِشارةٌ إِلىٰ كونها صفةً راسخةً، وطبعاً يتطبَّعه المجتهد في تلقِّي العلوم الشَّرعيَّة؛ حتَّىٰ يصير الفقه عنده سجيَّةً.

3- أَنَّ الملَكة فتحٌ إِلهيٌّ وهبةٌ تزداد بالاكتساب، وأَن الإِيمان بأَنَّها كذلكَ يزيد طالب العلم المسلم احتراماً لعلماءِ الأُمَّة، وأَنَّهم لا يُطلقون الأَحكام عن هوىً، ويعيد الثِّقة بهم؛ فترجع مكانتهم المعهودة كما كانت، وخاصَّةً أَئِمَّة المذاهب والمعتبَرين، وأَتباعهم علىٰ مرِّ التَّاريخ.

4- الملكة الفقهيَّة فرض كفايةٍ، وعلىٰ المجتمع توفير فقهاءَ ذوي ملَكاتٍ راسخةٍ؛ لسدِّ حاجاته، الَّتي من أَهمِّها حسن النَّظر في المستجِدَّات، ومشكلات

(1) الملكة الفقهيَّة، ص559.

العصر.

5- الملكة الفقهيَّة صفةٌ متجزِّئَةٌ ذات رتبٍ، فلكلِّ طبقةٍ من طبقات الفقهاءِ ملَكاتٌ تلائِم درجتها في الفقه، أَعلاها: طبقة الاجتهاد المطلق، وأَدناها: حفظ المذهب، والفتوىٰ به، مع القدرة علىٰ التَّخريج عليه، وحريٌّ برجال كلِّ طبقةٍ تقدير الطَّبقة الَّتي فوقها.

6- أَنَّه لا يمكن لأَحدٍ وصول درجة الاجتهاد إِلَّا إِذا اتَّصف بأَنَّه «ذو ملكةٍ».

7- أَنَّ الاستعداد الفطريَّ، والعناية بقواعد الفقه، والممارسة والتَّكرار شروطٌ ضروريةٌ لاكتساب الملكة، مع أَنَّ الأَوَّل منها جبليٌّ، وما بعده مكتسبٌ.

التَّوصيات:

يوصي الباحث بعقد ندَواتٍ ومؤْتمراتٍ؛ لتعميق النَّظر، وتداول الرَّأْي بين أَهل هذا الشَّأْن، في بيان أَنجع السُّبل وأَجدر المناهج الكفيلةِ بإِكساب طلَّاب العلم ملكةَ الفقه وصنعتَه.

ويوصي في الطَّريق إِلىٰ ذلكَ بضرورة إِعادة إِحياءِ الطُّرق القديمة في تلقي علوم الشَّريعة، والجمع بينها وبين الطُّرق المعاصرة؛ حتَّىٰ نحقِّق الملَكات الفقهيَّةَ الَّتي هي حاجةٌ ملحَّةٌ للمجتمع كما سبق ذكره، ونكونَ بحقٍّ قد جمعنا بين الأَصالة والمعاصرة، والله أَعلم.

وصلَّى الله على سيِّدنا محمَّدٍ، وعلى آله وصحبه، وسلَّم تسليماً كثيراً، والحمد لله ربِّ العالمين.

===================

ثبت المصادر والمراجع

1. إِحياءُ علوم الدِّين، لأَبي حامدٍ محمَّد بن محمَّدٍ الغزَّاليُّ الطُّوسيُّ (ت: 505هـ) - دار المعرفة - بيروت - د.ط، د.ت.
2. أَدب الدُّنيا والدِّين، لأبي الحسن علي بن محمَّد بن محمَّد بن حبيبٍ البصريُّ البغداديُّ، الشَّهير بالماوَرديّ (ت:450هـ) - دار المنهاج - بيروت، وجُدَّة - ط1: (1434هـ/2013م).
3. إِرشاد الفحول إِلى تحقيق الحقِّ من علم الأُصول، لمُحمَّد بن عليِّ بن محمَّد بن عبد الله الشَّوكانيُّ (ت:

1250هـ) – تح: أَحمد عزُّو عناية – دار الكتاب العربيّ – دمشق – ط1: (1419هـ/1999م).

4. إِرشاد النُّقَّاد إِلى تيسير الاجتهاد، للأمير أَبي إِبراهيمَ عِزُّ الدِّين محمَّد بن إِسماعيلَ بن صلاح الحسنيُّ الكَحْلانيُّ الصَّنْعانيُّ (ت:1182هـ)- تح: صلاح الدين مقبول - الدَّار السَّلفيَّة - الكويت – ط1: (1405هـ).

5. إِعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين، لأَبي عبد الله محمَّد بن أَبي بكر بن أَيُّوبَ، المعروف بابن قيِّم الجوزيَّة (ت:751 هـ) – تح: أَبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان...- دار ابن الجوزيِّ – السّعوديَّة – ط1: (1423هـ).

6. البحر المحيط في أُصول الفقه، لأَبي عبد الله بدر الدِّين محمَّد بن عبد الله بن بَهادر الزَّركشيُّ (ت: 794هـ) - دار الكتبيّ – مصر – ط1: (1414هـ/1994م).

7. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأَبي الوليد محمَّد بن أَحمدَ بن محمَّد بن أَحمدَ بن رشدٍ القرطبيّ الشهير بابن رشدٍ الحفيد (ت:595هـ) – دار الحديث – القاهرة – ط: (1425هـ/2004م).

8. بدائع الفوائد، لأبي عبد الله محمَّد بن أَبي بكر بن أَيُّوبَ، المعروف ابْن قَيِّم الجوزيَّة (ت:751هـ) – تح: عليُّ بن محمَّدٍ العمران – عالم الفوائد – مكَّة المكرَّمة – ط1: (1425هـ).

9. البرهان في أُصول الفقه، لإمام الحرمين الجُوينيّ: ركن الدِّين أَبي المعالي عبد الملكِ بن عبد الله بن يوسفَ (ت:478هـ) – تح: عبد العظيم الدِّيب – طبعة أَمير قطر – ط1: (1399هـ).

10. البيان والتَّبيين، لأبي عثمانَ عمرو بن بحر بن محبوبٍ الكِنانيُّ بالولاءِ اللَّيثيُّ، الشَّهير بالجاحظ (ت: 255هـ)- تح: عبد السَّلام هارون – مكتبة الخانجيّ – القاهرة – ط: (1418هـ/1998م).

11. 12- تاريخ بغداد = تاريخ مدينة السَّلام.

12. تاريخ ابن خَلدونَ = ديوان المبتدأِ والخبر...، لوليّ الدِّين أَبي زيدٍ عبد الرَّحمن بن محمَّد، ابن خَلدونَ الحضرميُّ الإِشبيليُّ (ت:808هـ) – تح: خليل شحادة – دار الفكر – بيروت – ط2: (1408هـ/1988م).

13. الطبِّ العربيّ التُّونسيّ في عشَرة قرونٍ، للحكيم أَحمدَ بن ميلادٍ – دار الغرب الإِسلاميّ – بيروت – ط2: (1999م).

14. تاريخ الفقه الإِسلاميّ، لعمر سليمان الأَشقر – دار النَّفائس – عمَّان – الأُردنّ – ط3: (1412هـ/1991م).

15. تاريخ جُرجان، لأبي القاسم حمزةَ بن يوسفَ بن إِبراهيمَ السَّهميُّ القرشيُّ الجُرجانيُّ (ت:427هـ) – تح: محمَّد عبد المعيد خان – عالم الكتب – بيروت – ط4: (1407هـ/1987م).

16. تاريخ دمشق، لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، المعروف بابن عساكرَ (ت:571هـ) - تح: عمرو بن غرامة العمرويُّ - دار الفكر – ط: (1415هـ/1995م).

71. تاريخ مدينة السَّلام وأَخبار محدِّثيها وذكر قطَّانها العلماءِ من غير أَهلها ووارديها، لأبي بكرٍ أَحمد بن عليّ ابن ثابتٍ الخطيب البغداديُّ (ت:463هـ) - تح: بشار عواد معروف- دار الغرب الإِسلامي – بيروت – ط1: (1422هـ/2001م).

18. التَّحبير شرح التَّحرير في أُصول الفقه، لعلاء الدِّين أَبي الحسن عليُّ بن سليمانَ المَرداويُّ الدِّمشقيُّ الصَّالحيُّ (ت:885هـ) – تح: عبد الرَّحمن الجبرين، وآخرون – مكتبة الرُّشد – الرِّياض – ط1: (1421هـ/2000م).

19. التَّخريج عند الفقهاءِ والأُصوليّين، ليعقوب بن عبد الوهَّاب بن يوسفَ الباحسين – مكتبة الرشد – الرِّياض

- ط: (1414هـ).

20. تراجم ستَّة من فقهاء العالم الإسلاميّ في القرن الرَّابع عشر...، لعبد الفتَّاح أَبي غدَّة - النَّاشر: مكتب المطبوعات الإسلاميَّة بحلب - طبعة دار البشائِر - بيروت - ط1: (1417هـ/1997م).
21. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لأبي عبد الله بدر الدِّين محمَّد بن عبد الله بن بَهادر الزَّركشيُّ (ت: 794هـ) - تح: سيِّد عبد العزيز، وعبد الله ربيع - مكتبة قرطبةَ - القاهرة - ط1: (1418هـ/ 1998م).
22. تصحيح التَّصحيف وتحرير التَّحريف، لصلاح الدِّين خليل بن أَيبكَ الصَّفَدي (ت: 764هـ) - تح: السَّيِّد الشَّرقاويّ - مكتبة الخانجيّ - القاهرة - ط1: (1407هـ/1987م).
23. التَّعريفات، لعليُّ بن محمَّد بن عليّ الزَّين الشَّريف الجُرجانيُّ (ت:816هـ) تح: ضبطه وصحَّحه جماعةٌ من العلماءِ - دار الكتب العلميَّة - بيروت - ط1: (1403هـ/1983م).
24. التَّقرير والتَّحبير، لشمس الدِّين أَبي عبد الله محمَّد بن محمَّد: المعروف بابن أَمير حاج، ويقال له: ابن الموقِّت الحنفيُّ (ت:879هـ) - دار الكتب العلميَّة - بيروت - ط2: (1403هـ/1983م).
25. تقويم اللِّسان، لجمال الدِّين أَبي الفرج عبد الرَّحمن بن عليّ بن محمَّدٍ الجوزيُّ (ت:597هـ) - تح: عبد العزيز مطر - دار المعارف - القاهرة - ط2: (2006م).
26. تكملة المعاجم العربيَّة، لرينهارت بيتر آن دُوزِي (ت:1300هـ) - ترجمة وتعليق: [جـ 1-8: محمَّد سَليم النّعَيميُّ، جـ 9- 10: جمال الخيَّاط] - وِزارة الثَّقافة والإِعلام بالجُمهوريَّة العراقيَّة - ط1: (من 1979 إلى 2000م).
27. تكوين الملكة الفقهيَّة، لمحمد عثمان شُبير - وِزارة الأَوقاف بقطر [ضمن سلسلة كتَّاب الأُمَّة، العدد 72، السَّنة التَّاسعة عشر - ط1: (1420هـ/1999م)].
28. التَّوقيف على مُهمَّات التَّعاريف، لزين الدِّين محمَّد المدعو بعبد الرَّؤُوف بن تاج العارفين بن عليّ الحدَّاديُّ المُناويُّ القاهريُّ (ت:1031هـ) - عالم الكتب - القاهرة - ط1: (1410هـ/1990م).
29. تيسير الوصول إِلى منهاج الأُصول من المنقول والمعقول، لكمال الدِّين محمَّد بن محمَّد بن عبد الرَّحمن المعروف بـ «ابن إِمام الكامليَّة» (ت:874 هـ) - تح: عبد الفتاح أَحمد قطب الدّخميسيُّ - دار الفاروق الحديثة - القاهرة - ط1: (1423هـ/2002م).
30. جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسفَ بن عبد الله النَّمَريُّ القرطبيُّ - تح: أَبو عبد الرَّحمن فوَّاز أَحمد زمرليّ - مؤَسَّسة الرَّيان - دار ابن حزمٍ - ط1: (1424هـ/2003م).
31. حاشية العطَّار على شرح الجلال المحلِّيّ على جمع الجوامع، لحسن بن محمَّد بن محمود العطَّار الشَّافعيُّ (ت: 1250هـ) - دار الكتب العلميَّة - بيروت - د.ط، د.ت.
32. الحثُّ على طلب العلم والاجتهاد في جمعه، لأبي هلالٍ الحسن بن عبد الله بن سهلٍ بن سعيدٍ العسكريُّ (ت: نحو 395هـ) - تح: مروان قبَّانيّ - المكتب الإِسلاميُّ - بيروت - ط1: (1406هـ/ 1986م).
33. حِلية طالب العلم = [مطبوعٌ ضمن كتاب: المجموعة العلميَّة - لبكر بن عبد الله أَبي زيدٍ (ت:1429هـ) - دار العاصمة - الرِّياض - ط1: (1416هـ)].
34. الدُّرر الكامنة، لأبي الفضل أَحمد بن عليّ بن محمَّد بن أَحمد بن حجرٍ العسقلانيُّ (ت:852هـ) - تح: محمَّد عبد المعيد - مجلس دائِرة المعارف العثمانيَّة - صيدر اباد - الهند - ط2: (1392هـ/ 1972م).
35. ديوان عليّ بن الجهم (ت249هـ) - تح: خليل مردم بك - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط2:

(1400هـ/1980م).

36. سلسلة الأَحاديث الصَّحيحة وشيءٌ من فقهها وفوائِدها: لأبي عبد الرَّحمن محمَّد ناصر الدِّين بن الحاج نُوح بن نَجاتي الأَشقودريُّ الأَلبانيُّ (ت:1420هـ) - مكتبة المعارف - الرِّياض - ط1: [جـ1ـ4: 1415 هـ/ 1995م، جـ6: 1416هـ/1996م، جـ7: 1422هـ/2002م].

37. سنن أَبي داودَ، لأبي داودَ سليمانَ بن الأَشعث بن إِسحاق بن بشير بن شدَّاد بن عمرٍو الأَزديُّ السِّجستانيُّ (ت:275هـ) - تح: شعيب الأَرنؤُوط - محَمَّد كامِل قَره بللي - دار الرِّسالة العالميَّة - دمشق - ط1: (1430هـ/2009م).

83. سير أَعلام النُّبلاءِ، لشمس الدِّين أَبي عبد الله محمَّد بن أَحمدَ بن عثمانَ بن قَايْمازَ الذَّهبيُّ (ت:748هـ) - تح: شعيب الأَرناؤُوط، وآخرون - مؤَسَّسة الرِّسالة - بيروت - ط3: (1405هـ/1985م).

39. شرح مختصر الرَّوضة، لنجم الدِّين أَبي الربيع سليمان بن عبد القويّ بن عبد الكريم الطُّوفيُّ الصَّرصريُّ (ت: 716هـ) - تح: عبد الله بن عبد المحسن التُّركيُّ - مؤَسَّسة الرِّسالة - بيروت - ط1: (1407هـ/ 1987م).

40. طبقات الحنابلة، لأبي الحسين محمَّد بن محمَّد، ابن أَبي يعلى (ت:526هـ) - تح: محمَّد حامد الفقي- دار المعرفة - بيروت - د.ط، د.ت.

41. طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، لتاج الدِّين عبد الوهَّاب بن تقيِّ الدِّين السُّبكيُّ (ت:771هـ) - تح: محمود الطَّناحيُّ، وعبد الفتَّاح الحلو - دار هجر - مصر - ط2: (1413هـ).

42. طبقات علماءِ إِفريقيَّةَ، وكتاب طبقات علماء تونس، لأبي العرب محمَّد بن أَحمدَ بن تميمٍ التَّميميُّ المغربيُّ الإفريقيُّ (ت:333هـ) - دار الكتاب اللُّبنانيّ - بيروت - د.ط، د.ت.

43. الطُّرق الحُكميَّة في السِّياسة الشَّرعيَّة، لأَبي عبد الله محمَّد بن أَبي بكر بن أَيُّوبَ، ابن قيِّم الجوزيَّة (ت:751هـ) - تح: نايف بن أَحمد الحمد - دار عالم الفوائِد - مكَّةَ المكرَّمة - ط1: (1428هـ).

44. غاية الوصول في شرح لبِّ الأُصول، لزين الدِّين أَبو يحيى زكريَّا بن محمَّد بن أَحمدَ بن زكريَّا الأَنصاريُّ السُّنَيكيُّ (ت:926هـ) - دار الكتب العربيَّة الكبرى - مصر - د.ط، د.ت.

45. غياث الأُمم في التياث الظُّلم، لإِمام الحرمين ركن الدِّين أَبي المعالي عبد الملكِ بن عبد الله بن يوسفَ الجوينيُّ، (ت:478هـ) - تح: عبد العظيم الدِّيب - مكتبة إمام الحرمين - ... - ط2: (1401هـ).

46. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، لوليُّ الدِّين أَبي زرعةَ أَحمد بن عبد الرَّحيم العراقيُّ (ت: 826هـ) - تح: محمَّد تامر حجازي - دار الكتب العلميَّة - بيروت - ط1: (1425هـ/2004م).

47. الفتاوى الفقهيَّة الكبرى، لأبي العبَّاس شهاب الدِّين أَحمد بن محمَّد بن عليّ بن حجرٍ الهيتميُّ السّعديُّ (ت:974هـ) جمعها: تلميذ الهيتميّ: الشَّيخ عبد القادر بن أَحمدَ الفاكهيُّ المكِّيُّ (ت982هـ) - المكتبة الإِسلاميَّة - مصر- د.ط، د.ت.

48. الفقيه والمتفقِّه، لأبي بكرٍ أَحمد بن عليّ بن ثابت، الخطيب البغداديُّ (ت:463هـ) - تح: أَبو عبد الرَّحمن عادل بن يوسف الِعْزَازيُّ - دار ابن الجوزيّ - السّعوديَّة - ط2: (1421هـ).

49. الكاشف في معرفة من له روايةٌ في الكتب السِّتَّة، لشمس الدِّين أَبي عبد الله محمَّد بن أَحمدَ بن عثمان بن قَايْمازَ الذَّهبيُّ (ت:748هـ) - تح: محمَّد عوَّامة أَحمد محمَّد نمر الخطيب - دار القِبلة للثَّقافة الإِسلاميَّة - جُدَّة - ط1: (1413هـ/1992م).

50. لسان العرب، لجمال الدِّين أَبو الفضل محمَّد بن مُكَرَّم بن عليٍّ، ابن منظورٍ الأَنصاريُّ الرُّويفعيُّ الإِفريقيُّ (ت:711هـ) - دار صادر - بيروت - ط3: (1414هـ).

51. معجم لسان المحدِّثين، (مُعجم يُعنى بشرح مصطلحات المحدِّثين القديمة والحديثة، ورموزهم وإِشاراتهم، وشرحِ جملةٍ من مشكل عباراتهم، وغريب تراكيبهم، ونادر أَساليبهم) - لمحمَّد خلف سلامة- [مصدر الكتاب: ملفَّات وورد نشرها المؤَلِّف في ملتقى أَهل الحديث بالإِنترنت - فهرسه وأَعدَّه للمكتبة الشَّاملة: أَبو أَكرم الحلبيُّ، من أَعضاء ملتقى أَهل الحديث].

52. المدخل إِلى الشَّريعة والفقه الإِسلاميِّ، لعمر سليمان الأَشقر - دار النَّفائِس - عمَّان - الأُردنّ - ط1: (1425هـ/2005م).

53. المذهب الحنبليُّ - دراسةٌ في تاريخه وسماته وأَشهر أَعلامه ومؤَلَّفاته -، لعبد الله بن عبد المحسن التُّركيُّ - مؤَسَّسة الرِّسالة - بيروت - ط1: (1423هـ/2002م)، [وصوَّرته بنفس ترقيم الصَّفحات - دار عالم الكتب - الرِّياض - (1432 هـ/2011 م)].

54. المسوَّدة في أُصول الفقه، لآل تيميَّة: أَبي البركات عبد السَّلام (ت 652هـ)، وولده: أَبي المحاسن عبد الحليم(ت682هـ)، وحفيده أَبي العبَّاس أَحمد بن عبد الحليم(ت728هـ)" - تح: أَحمد إِبراهيم الدّرزيُّ - دار الفضيلة - الرِّياض - ط1: (1422هـ/2001م).

55. المصباح المنير في غريب الشَّرح الكبير، لأَبي العبَّاس أَحمد بن محمَّد بن عليٍّ الفيُّوميُّ ثمَّ الحمويُّ (ت: نحو 770هـ) - المكتبة العلميَّة - بيروت - د.ط، د.ت.

56. المطلع الحسن فيمن قيل فيه فقيه البدن، بحثٌ منشورٌ على موقع الأُلوكة الإِلكترونيّ منذ سنة 2013م، بقلم: أَبو عاصمٍ أَحمد بلحة.

57. معالم الإِيمان في معرفة أَهل القيروان، لأَبي زيدٍ عبد الرَّحمن بن محمَّد الأَنصاريّ الأُسيديُّ الدَّباغ (ت: 696هـ)، أَكمله: أَبو الفضل أَبو القاسم بن عيسى بن ناجي التَّنوخيّ (ت:839هـ) - تصحيح وتعليق: إِبراهيم شبُّوح - مكتبة الخانجيّ - مطبعة السُّنَّة المحمَّديَّة - مصر - ط2: (1388هـ/1968م).

58. معجم البلدان، لشهاب الدين أَبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرُّوميُّ الحمويُّ (ت:626هـ) - دار صادر - بيروت - ط2: (1995م).

59. معجم الرائِد، معجم لغوي معاصر — لجبران مسعود - دار العلم للملايين - بيروت - ط7: (1992م).

60. معجم الصَّواب اللُّغويّ - دليل المثقف العربي - لأَحمد مختار عمر (ت1424هـ)، - عالم الكتب - القاهرة ط1: (1429هـ/2008م).

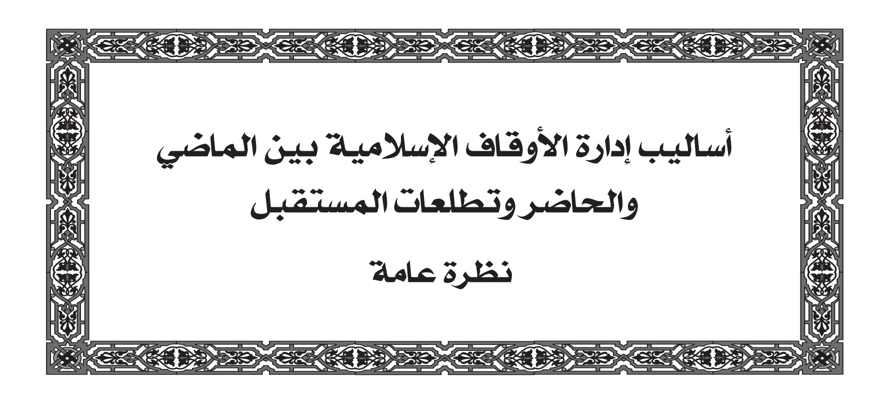
61. معجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة، لأَحمد مختار عبد الحميد عمر (ت:1424هـ) - عالم الكتب - القاهرة ط1: (1429هـ/2008م).

62. معجم لغة الفقهاءِ، لمحمَّد رَواس قلعَجيّ، وحامد صادق قنيبي - دار النَّفائِس - بيروت - ط2: (1408هـ /1988م).

63. مفاتيح الغيب = التَّفسير الكبير، لأَبي عبد الله محمَّد بن عمرَ بن الحسن التَّيميُّ الرَّازيُّ، الملقَّب بفخر الدِّين الرَّازيّ (ت:606هـ) - دار إِحياءِ التُّراث العربيّ - بيروت - ط3: (1420هـ).

64. مقاييس اللُّغة، لأَبي الحسين أَحمد بن فارسَ بن زكريَّاءَ القَزوينيُّ الرَّازيُّ (ت:395هـ) - تح: عبد السَّلام محمَّد هارون - دار الفكر - ط: (1399هـ/1979م).

65. الملكة الفقهيَّة – حقيقتها وشروط اكتسابها وثمراتها –، لعبد الله بن فهد القاضي – الجمعيَّة الفقهيَّة السّعوديَّة، وشركة العُبَيكان – الرِّياض – ط1: (1437هـ/2016م).
66. مناقب الشَّافعيِّ، لأبي بكرٍ أَحمدَ بن الحسين البيهقيِّ (ت458 هـ) – تح: السَّيِّد أَحمد صقر – مكتبة دار التُّراث – القاهرة – ط1: (1390هـ/1970م).
67. المنثور في القواعد الفقهيَّة، لأبي عبد الله بدر الدِّين محمَّد بن عبد الله بن بَهادرَ الزَّركشيُّ (ت:794هـ) – وِزارة الأَوقاف الكويتيَّة – ط2: (1405هـ/1985م).
68. المنخول من تعليقات الأُصول، لأبي حامدٍ محمَّد بن محمَّدٍ الغزَّاليُّ الطُّوسيُّ (ت:505هـ) – تح: محمَّد حسن هيتو – "دار الفكر المعاصر- بيروت، ودار الفكر – دمشق – ط3: (1419هـ/1998م).
69. منهاج الوصول إِلى علم الأُصول، لأَبي سعيدٍ ناصر الدِّين عبد الله بن عمرَ بن محمَّدٍ الشِّيرازيُّ البيضاويُّ (ت 685 هـ) – تجهيز ومراجعة: تيسير إِبراهيم – الجامعة الإِسلاميَّة – غزَّة العزَّة – ط: (1429هـ/2008م).
70. الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة، إِشراف: وِزارة الأَوقاف والشُّئُون الإِسلاميَّة بالكويت – دار السَّلاسل – الكويت – ط2: (1404هـ/1983م).



أساليب إدارة الأوقاف الإسلامية بين الماضي والحاضر وتطلعات المستقبل

نظرة عامة

د. محمد أحمد ملكة
جامعة القاهرة

ملخص

تعددت أساليب إدارة الأوقاف الإسلامية في التاريخ الإسلامي تبعا لنظام الوقف في كل فترة من الفترات التاريخية، وكانت تنشأ أحيانا أمور عاجلة تستدعي تغيير النظام الإداري للوقف نتيجة المستجدات الضرورية أو التدخلات السياسية، أو الموروثات التاريخية داخل العقل الإنساني، وكانت الإدارة الأهلية للأوقاف هي النظام الأولي والثابت في إدارة الأوقاف، سواء كانت الإدارة الأهلية فردية من قِبَل ناظر الوقف أو جماعية من مجلس نظار.

وظل الأمر كذلك حتىٰ طرأت تغيرات أوجبت تدخل الدولة في أمور الوقف من خلال ديوان الأحباس أو الأوقاف إلىٰ أن ظهرت بلورة مركزية إدارة الوقف برعاية الدولة العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي عبر نظام موحد لإدارة الأوقاف نظرا لكثرة الشكاوىٰ من تجاوزات النظّار والمتولين للأوقاف، وصدر قانون تنظيم الأوقاف الإسلامية تحت إشراف حكومي، وتدخلت بذلك الحكومة العثمانية في إدارة الأوقاف فعرفت الإدارة الحكومية للأوقاف، وتعد مصر من أوضح نماذجه منذ عهد محمد علي باشا ومن بعده، ولذا يهدف

البحث إلىٰ دراسة مقارنة لأهم أساليب إدارة الأوقاف تاريخياً، وإلقاء الضوء علىٰ النظم الإدارية الحديثة التي ظهرت علىٰ الساحة الدولية ممثلة في أسلوب حوكمة الشركات، والنظر في مدىٰ ملاءمته لنظام الوقف الإسلامي باعتبار الوقف شركة اقتصادية تقوم علىٰ عمل الخير والبر وتهدف إلىٰ استثمار أموال الواقفين بالشكل الأمثل طبقا لرغباتهم، ويتبين من البحث مدىٰ أهمية الحوكمة وملاءمتها لمؤسسات الأوقاف الإسلامية.

الكلمات الدالة

الأوقاف الإسلامية، الحوكمة، نظم الإدارة، قانون الأوقاف، ناظر الوقف، الرقابة والشفافية.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين؛ القائل في كتابه الكريم ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[1]، والصلاة والسلام علىٰ الرسول الأمين الذي شرع الوقف وكان أول من أوقف، وكان أول ما أوقفه الرسول صلىٰ الله عليه وسلم أراضي مخيريق التي أَوصىٰ بها إلىٰ النبي صلىٰ الله عليه وسلم فجعلها وقفًا[2]، وذلك حينما قتل مخيريق رضي الله عنه علىٰ رأس اثنين وثلاثين شهراً من مهاجر رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم، وكان قد أوصىٰ إن أصيب فأمواله لرسول الله صلىٰ الله عليه وسلم، فقبضها النبي وتصدق بها[3]، ثم أوقف النبي صلىٰ الله عليه وسلم سبع حدائق نخيل في المدينة المنورة، وأوقف بعدها حصته من مزارع نخيل خيبر وفدك[4].

أهمية موضوع البحث: تأتي أهمية البحث من أهمية موضوعه الذي يتعلق

(1) سورة آل عمران، الآية (92).

(2) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، 7/18؛ وينظر: الأوقاف النبوية وأوقاف الخلفاء الراشدين لعبد الله محمد سعد الحجيلي، ص28-29، ص41.

(3) أحكام الأوقاف لأبي بكر أحمد الخصّاف، ص1.

(4) ينظر: الأوقاف النبوية، ص30-32.

بالوقف وإدارته، كما أنه يدخل في إطار العلوم الإدارية التي حازت في الآونة الأخيرة أهمية بالغة نظراً لدورها الفاعل في ازدهار أو تدهور حال المؤسسات والمنظمات لاسيما الاقتصادية منها، ويتناول الحديث بشكل عام أهم الأساليب الإدارية التي مرّت بها المؤسسات الوقفية الإسلامية، مع تناول أهم نمط أو نظام إداري حديث يمكن إدخاله في مؤسسات الأوقاف لإصلاح ما اعوجّ منها وتقويمه، وتنمية ما هو جيد منها وتثميره.

إشكالية البحث: تدور حول أساليب إدارة الأوقاف جدالات كثيرة، ومنها ما يرجح أسلوباً علىٰ آخر، مع المطالبة في كثير من جهات الوقف في القرن الحالي لتطبيق مبادئ الحوكمة باعتبارها أداة إصلاح لما فسد من أمور الوقف، ومن ثم فإن الباحث حاول أن يجمع أساليب إدارة الوقف في هذا البحث في نظرة شاملة أو عامة، مبيناً لأهم مميزات وعيوب كل أسلوب، مع إلقاء الضوء علىٰ الحوكمة أو الإدارة الرشيدة وإظهار عدم تنافي قواعدها مع القواعد الشرعية لإدارة جهات ومؤسسات الوقف.

الدراسات السابقة لموضوع البحث: دارت عدة دراسات حول إدارة الأوقاف عموماً، وإن كان غالبيتها تقوم حول الإدارة الأهلية للوقف، فتناولت ناظر الوقف ودوره وواجباته وحقوقه، وتناولت بعض الدراسات موضوع الإدارة المؤسسية للوقف باعتبار الموضوع من مستجدات المجالات البحثية في مجال الوقف، وهي بحوث ودراسات كثيرة، أهمها؛ دراسة بعنوان أسس تنظيم وإدارة المؤسسات الوقفية الخيرية لحسين شحاته، تناول الباحث فيها الأسس العامة لتنظيم وإدارة مؤسسات الوقف دون تناول الأساليب الإدارية، أما حوكمة الوقف فقد دخلت ميدان الدراسات المرتبطة بمؤسسات الوقف حديثاً، وبرزت عدة أبحاث ودراسات حول تأصيلها الشرعي ودورها في تطوير مؤسسة الأوقاف، ومن أهم الدراسات المرتبطة بتأصيل حوكمة الوقف دراسة بعنوان؛ قواعد حوكمة الوقف لعبدالله العمر وباسمة المعود، تناول فيها الباحثان تأصيل قواعد تطبيق الحوكمة بمؤسسات الوقف، لكن موضوع بحثنا يختلف عن إطار البحوث والدراسات

التي تناولت موضوع إدارة الوقف، كون بحثنا يتناول مختلف الأساليب الإدارية في الماضي والحاضر من جهة، وتناول الحوكمة بصفتها آلية لا تزال محاولات تطبيق قواعدها بمؤسسات الوقف من جهة ثانية رغم اعتمادها في بعض جهات إدارة الوقف كالأمانة العامة للأوقاف بالكويت، وأوقاف الشيخ محمد الراجحي بالمملكة العربية السعودية، ومن ثم فإن البحث في إطاره العام لا يخص أسلوباً واحداً بالتفصيل.

منهج البحث وتقسيمه: يعتمد البحث علىٰ المنهج التاريخي الوصفي مع تحليل أهم المتطلبات التي تخدم فكرة البحث كإظهار عيوب ومميزات ودوافع كل أسلوب من أساليب إدارة الأوقاف، ومن ثم ينقسم البحث إلىٰ تمهيد وأربعة مباحث تليها خاتمة البحث ونتائجه، فأما التمهيد فيتناول تعريفاً موجزاً للوقف والإدارة والربط فيما بينهما مع إظهار العوامل المؤثرة في المشروع الوقفي، واختص كل مبحث من المباحث الثلاثة بأسلوب من أساليب إدارة الأوقاف، فجاء المبحث الأول بعنوان؛ الإدارة الأهلية للوقف، والمبحث الثاني بعنوان؛ الإدارة الحكومية للوقف، والمبحث الثالث بعنوان؛ الإدارة المؤسسية للأوقاف، فيما جاء المبحث الرابع حول حوكمة الوقف بصفتها آلية وأهميتها داخل المؤسسة الوقفية مع تأصيل بعض قواعدها التي طبقت في مختلف الأساليب الإدارية للأوقاف، أما خاتمة البحث فتتضمن أهم النتائج.

تمهيد:

الوقف في اللغة يعني الحبس، ويقال وقف يقف وقفاً أي حبَّس يحبِّس حبساً، وفي الشرع هو حبس الأصل وتسبيل الثمرة أو المنفعة[1]، ومعنىٰ تحبيس الأصل أي المنع من الإرث والتصرف في العين الموقوفة بالبيع أو الهبة أو الرهن أو الإجارة أو الإعارة ونحو ذلك، «وتسبيل المنفعة؛ هو صرفها في سبيل

(1) فقه السنة للسيد سابق، 307/3؛ وقيم الوقف والنظرية المعمارية لنوبي محمد حسن، ص16، والمنشآت التجارية بمدينة إستانبول مصدرا لتمويل الأوقاف العثمانية في المدينة لمحمد أحمد ملكة، ص133.

الله علىٰ الجهة التي عيّنها الواقفُ من دون عوض، فالوقف حبس مؤبّدٌ ومؤقّتٌ لمالٍ للانتفاع المتكرّر والدائم به أو بثمرته في وجه من وجوه البر التي يحددها الواقف»[1]، وقد عرفه أحد فقهاء الحنفية بقوله «هو حبسُ العين علىٰ ملك الواقف والتصدُّقُ بالمنفعة»[2]، كما عرّفه محمد بن عرفة المالكي بأنه «إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازماً بقاؤه في ملك مُعْطِيهِ، وعرَّف فقهاء الشافعية الوقف علىٰ أنه حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرّف في رقبته وتُصْرَفُ منافعُه في البرّ تقرُّبًا إلىٰ الله تعالىٰ»[3].

وبالنظر إلىٰ إدارة الوقف فإن هناك عدداً من المجموعات الموجودة والمؤثرة في مشروعات المؤسسة الوقفية؛ كالمشروع الوقفي نفسه، والواقفين، والموقوف عليهم، والجهة المنظمة للوقف، والإدارة التنفيذية للمشروع الوقفي، وهو الأمر الذي يستوجب ضرورة توظيف مبادئ وأسس إدارية رشيدة في سبيل تحسين أداء تلك المشروعات لتتحقق أعلىٰ نسبة من أهدافها، وترتيب العلاقات فيما بين تلك المجموعات، وتفعيل المسائل المتعلقة بالرقابة والتحكم في المشروع الوقفي وفق مبادئ وأسس واضحة للارتقاء بجودة الأداء في ظل الإفصاح والشفافية والمسئولية تجاه جميع أصحاب العلاقة بمؤسسة الوقف[4].

ويحتاج الوقف إلىٰ إدارة الجهة المشرفة علىٰ أعماله، سواء كان عقارا، أو بناءا، أو أرضا، أو صندوقا وقفيا، أو غير ذلك، فلابد من إدارته بالشكل الأمثل لتعظيم منفعته، وإن كان مؤسسة تربوية فلابد من إدارتها بالشكل الأمثل لاستمرار رسالتها، ولذا يمكن تعريف إدارة الأوقاف علىٰ أنها: تنظيم وإدارة القوىٰ البشرية المشرفة علىٰ الوقف؛ لتحقيق مصلحة الوقف بالشكل الأمثل، وكذا مصلحة

(1) الوقف الاسلامي: تطوره وإدارته وتنميته لمنذر قحف، ص62.

(2) دراسات قانونية فى الملكية العقارية، عقود التبرع الواردة علىٰ الملكية العقارية «الوقف» لخير الدين فنطازىٰ، ص21.

(3) الوقف الاسلامي بين النظرية والتطبيق لعكرمة سعيد صبري، ص36؛ وروائع الأوقاف في الحضارة الإسلامية لراغب السرجاني، ص32-33.

(4) دور أدوات الحوكمة في تطوير مؤسسات الأوقاف لحسين عبد المطلب الأسرج، ص5-6.

المنتفعين به أو بثمرته في جهات البرِّ العامة والخاصة، وذلك حسب مقتضىٰ شروط الواقف، وفي ظل أحكام الشريعة الإسلامية[1].

وتعرف الإدارة العامة في الإسلام علىٰ أنها تنظيم وإدارة القوىٰ البشرية لتحقيق أهداف الدولة الإسلامية في إطار أحكام الشرع الحنيف[2]، وعند ذكر مجال الإدارة؛ فمعنىٰ ذلك أنّه يرتبط بإدارة جهود الموارد البشريَّة في قطاع معيّن[3]، كما تعرف إدارة الأعمال بأنها العلم الذي يتناول دراسة المشروعات التجارية والاستثمارية ووسائل إدارتها علىٰ ضوء التجارب العلمية الحديثة، وذلك حتىٰ تتمكن المشروعات من استغلال السبل التي تؤدي إلىٰ وفرة التكاليف وزيادة الإنتاج، مع ضمان تطورها وتقدمها[4].

وتتعدد أساليب إدارة المؤسسات الوقفية، فهي عبارة عن أنماط إدارية تؤثر بشكل كبير إمّا في ازدهار أو تدهور المؤسسات الوقفية واستثمار أموالها، غير أن الأوقاف تحتاج في إدارتها إلىٰ استقلال وذاتية عن أي ضغوط وتدخلات خارجية تفرض عليها قيودا، سواء في الإدارة ذاتها أو في استثمار أموالها، أو في صرف ريعها، وفيما يلي عرض لأهم أساليب الإدارة في المؤسسات الوقفية.

المبحث الأول: الإدارة الأهلية للوقف

لم تكن الأوقاف الإسلامية بمثابة تمديد أو توسيع لسلطات الدولة أو الحكومة لتهيمن علىٰ أعمال البرِّ في المجتمع، بل علىٰ العكس من ذلك، فإن نشوء الأوقاف الإسلامية كان إيذاناً بقيام قطاع اقتصادي واجتماعي يخرج بحيِّز كبير من فعاليات المجتمع علىٰ أنه نوع من أعمال البر يعمل بعيداً عن نطاق الحكومة مع كونه مسانداٍ لها في المسئولية المجتمعية، ومن ثم فإن فكرة الأوقاف الإسلامية تقوم علىٰ إيجاد بنية تحتية مؤسسية قوية لأعمال البرّ، ولا تنخرط تحت الدولة

(1) إدارة الأوقاف بين المركزية واللامركزية لحسن محمد الرفاعي، ص8.

(2) الإدارة الإسلامية لفوزي كمال أدهم، ص24.

(3) إدارة الأوقاف بين المركزية واللامركزية، ص5.

(4) ينظر: معجم المصطلحات التجاريَّة والمالية والمصرفية لأحمد زكي بدوي، ص 47, 48.

بصفة أنها جهازٌ من أجهزتها، ولا يذكر التاريخ ولا كتب الفتاوىٰ والنوازل حادثة بعينها لأوقاف جعل الواقف فيها نظارته للدولة أو للوالي، بل إن الولاة والأمراء أنفسهم اعتادوا أن يعيِّنوا نظاراً لأوقافهم من خارج الحكومة، وذلك لحرصهم علىٰ استقلال مؤسسة الوقف لتنأىٰ بذلك عن أية تدخلات حكومية[1].

وانتشرت الإدارة الأهلية في الوقف الإسلامي بفعل الأفراد إذ تميز تاريخ الوقف بالاستقلالية؛ فكان كل مقتدر يوقف ما يمكنه وهبه وحبسه ويعيّن شروطه ومصارفه، وكان جوهر ذلك الأمر إنشاء أوقاف خيرية تحدد من خلال وثيقة وقف، ويشترط فيها الواقف شروطا لمن يتولّىٰ إدارة الوقف سواء كان أحد أفراد عائلته المقربين أو من غيرهم، ويضع مواصفات في وقفيّته لمن يتولون إدارة وقفه واحدا تلو الآخر، ومعايير استمرارهم في مناصبهم، مع الأخذ في الاعتبار أن تأسيس هذه الأوقاف كان في معظمه خيريًّا وليس عائليًّا، فمن الأوقاف ما هو علىٰ الذرية -كما هو معروف في أنواع الأوقاف الإسلامية-، ومنها ما هو وقف مشترك بين الخيرية والذّريّة، ومع ذلك فقد انتشرت الإدارة الأهلية في مختلف أنواع الأوقاف سواء الخيري منها أو الذّرّي أو المشترك[2].

وقد خضعت الإدارة الأهلية للوقف لرقابة قضائية تمثلت أولىٰ بداياتها في مصر سنة 118هـ/736م علىٰ يد القاضي «ثوبة بن نمير» أيام الخليفة هشام بن عبدالملك حينما أنشأ ديوانا مستقلا للأوقاف، وفي العصر العباسي أنشئ ديوان مستقل للأوقاف منفصل عن ديوان القضاء[3]، وقد كان لهذه الدواوين في البداية طابع إشرافي رقابي دون تدخل في إدارة الوقف إلا إذا ظهر فساد بيّن من الناظر.

أ. الإدارة الفردية

قصد الواقفون أو المتبرعون بوقفهم تأبيد النفع به، وتوفير إيراد دائم لمصادر

(1) الوقف الإسلامي. إدارته، تنميته، ص122.

(2) The Waqf as a Prop for the Social System: Sixteenth-Twentieth Centuries, Gabriel Baer, p. 265.

(3) نحو نموذج مؤسسي متطور لإدارة الأوقاف لكمال منصوري، فارس مسدور، ص3.

المنفعة الدائمة، ومن ثم قام الواقفون بتحديد شكل إدارة الوقف على هيئة اشتراطات فيمن يتولى نظارة الأوقاف، والإدارة الأهلية؛ إدارة مستقلة من قبل متولي الوقف أو ناظره وحده مستقلاً دون تدخل أية سلطة، وهي أهلية أو ذرية فردية إذ يقوم فيها كل ناظر بإدارة الوقف الذي يتولاه بمعزل عن غيره؛ فلا تضم فيها أموال الأوقاف بعضها إلى بعض، وكثيراً ما تطبّق هذه الإدارة في أوقاف الوصايا: وهي الأوقاف التي أنشأها الواقفون من خلال وصاياهم (في حدود ثلث التركة)، فيجعلون النّظّارَة في أبنائهم أو ذويهم، فتبقى فيهم دون تدخُّل حكومي إلا فيما يخصّ الرقابة من خلال القضاء[1].

وتمثل الإدارة الأهلية الفردية بذلك الإدارة التقليدية للأوقاف، والتي تعد أحد أبرز مراحل تطور المؤسسة الوقفية، وهي أول صيغة إدارية وقفية[2]، حيث باشر النبي -صلى الله عليه سلم- النظر في صدقاته التي وقفها فكان أول ناظر للوقف، وجعل مولاه «أبا رافع» رضي الله عنه والياً عليها، فكان يأخذ منها كفايته، وكفاية أهل بيته لمدة عام، ويصرف الباقي صدقات في مصالح المسلمين، كما أن عليًّا -كرَّم الله وجهه- قد تولى الإشراف والنظارة على بعض أموال النبي -صلى الله عليه وسلم-، ثم انتقلت نظارته لأبنائه وأحفاده من بعده[3].

وقد اتبع الصحابة -رضوان الله عليهم- ذلك الأمر، وكانت أم المؤمنين حفصة -رضي الله عنها- أول ناظرة للوقف بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، عندما كتب لها أبوها في وصيته ما نصه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصى به عبدالله عمر أمير المؤمنين... تليه حفصة ما عاشت، تُوَلّيه ذا الرأي من أهلها، وأن لا يباع ولايشترى......»[4]. ويعد هذا النص أول صيغة إدارية وأول حجة أو

---

(1) الأساليب الحديثة في إدارة الأوقاف لمنذر قحف، ص11-12، وأوقاف الوصايا هي التي يوصي فيها أصحابها او يُضَمِّنوا الوقف ضمن وصيتهم قبل الموت، ولمّا كانت الوصية في حدود الثلث من التركة فيما يوزع الثلثان على الورثة يكون سياق الحديث معلومًا.

(2) الإصلاح الإداري لمؤسسات قطاع الأوقاف -دراسة حالة الجزائر- لكمال منصوري، ص90.

(3) تاريخ الوقف عند المسلمين وغيرهم لأحمد بن صالح العبد السلام، ص25.

(4) تاريخ الوقف عند المسلمين، ص17.

وثيقة وقف عرفتها الأوقاف.

والإدارة الفردية إدارة مستقلة يكون ناظر الوقف فيها باختيار الواقف أو بوضعه شروط تولّي الناظر، أوأحياناً يعيِّنه القاضي تبعاً لشروط الواقف عند الضرورة – لاسيما إذا لم يكن الواقف علىٰ قيد الحياة-، ويكون الناظر المسئول الأول والمباشر علىٰ إدارة الوقف حفظاً وتثميراً للأصول الوقفية، وتحصيلاً لغلاتها وريعها، وتوزيعا لمنافعها علىٰ المستحقين، متبعاً في ذلك شروط الواقفين، إضافة إلىٰ اضطلاعه بتنفيذ كافة شروط الواقف والحفاظ علىٰ أصل الوقف، وأما سلطة الناظر في الإدارة الفردية للوقف لا يحدُّها سوىٰ خروجه عما رتبه له الشرع من حقوق والتزامات، كالخيانة والتقصير أو إهمال شروط الواقف المعتبرة شرعا، مما يجعله عرضة لمساءلة القضاء الذي يملك حق محاسبته وعزله[1].

وشملت الإدارة الفردية المستقلة القسم الأكبر من الأوقاف في المجتمع خلال فترات طويلة امتدت لمراحل تاريخية متعاقبة، حيث أُفرد لكل وقفٍ أو مجموعة وقفية، ناظرٌ خاص عادة ما يكون الواقف نفسه أو أحد أقاربه[2]، واستمر هذا النمط مطبقاً في إدارة الأوقاف لفترات طويلة، وكان ذلك سبباً رئيساً في نجاح مؤسسات الوقف الإسلامي عبر التاريخ حال صلاح الناظر، وخاصة في مجالات التعليم والصحة والبحث العلمي والخدمات العامة، وقد شكلت الاستقلالية والمرونة في الإدارة والبساطة في التنظيم أهم ملامح الإدارة الفردية للأوقاف[3].

ب- الإدارة الجماعية

مما يلاحظ في تاريخ الوقف الإسلامي أنه لم يعرف فكرة الإدارة الجماعية لوقف محدد بذاته من إنشاء واقف واحد، وذلك من خلال مجلس إدارة أو

(1) نظام الوقف في التطبيق المعاصر، نماذج مختارة من تجارب الدول والمجتمعات الإسلامية لمحمود أحمد مهدي «محرر»، ص133. والإصلاح الإداري لمؤسسات الأوقاف، ص91.

(2) الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني لمحمد عفيفي، ص83.

(3) الوقف الإسلامي، ص310.

مجموعة من الأشخاص يتشاورون فيما بينهم لاتخاذ قرار إداري مشترك، وإن كان قد عرف نموذج المدير الفردي الخاضع لرقابة وتفتيش شخص آخر قد يكون –في الغالب- القاضي أو مراقبا يعيّنه الواقف نفسُه، وذلك لشيوع النموذج الفردي في الإدارات العامة للحكومات وفي الإدارة الخاصة للمشروعات التجارية، وعدم تبلور فكرة الشخصية المعنوية بالمعنى المتعارف عليه حاليا[1].

وخلال القرن المنصرم اختلف نظام الوقف قليلاً، حيث كان ظهور نمط الوقف الجماعي تعبيراً مجتمعياً عن الإيمان بجدوى نظام الوقف في دعم المبادرات والمشروعات الأهلية، فالوقف الجماعي هو الذي يشترك فيه عدد كبير من الأهالي، والذين قد لا يمتلكون العين الموقوفة، حيث يجمعون أموالاً لشراء عين ووقفها في سبيل الله، أو يتم وقفها عن طريق التبرعات، ليتم صرف ريعها على أهداف محددة، ومن ثم يفتح باب المشاركة الجماعية في فعل الخيرات لاسيما من قبل متوسطي القدرات المالية أو حتى من الفقراء[2]، وقد شهد التاريخ الإسلامي الحديث عدة ممارسات للوقف الجماعي مثل «وقف القروش» في سوريا[3]، وأما في مصر فلم يكن وقف «مجلس مديرية المنوفية» هو الوقف الجماعي الأول من نوعه، رغم ضخامة أعيانه؛ إذ سبقه أوقاف جماعية أخرى، مثل وقف «المؤتمر المصري الإسلامي» 1336هـ/1918م، وكان عبارة عن (144) فدانا تم شراؤها من أموال التبرعات الخاصة بالمؤتمر –في تلك السنة- وقام الفريق حسن باشا رضوان بوقفها نيابة عن أعضاء المؤتمر، وسبقه أيضا وقف أهالي ملوي –بمحافظة المنيا- في سنة 1333هـ/1915م على مدرسة «ملوي الخيرية الإسلامية وما تحتاج إليه»، وكانت عبارة عن أطيان زراعية مساحتها (21) فدانا، كانت مشتراة بأموال تبرعات أهالي ملوي بمحافظة المنيا

---

(1) الوقف الإسلامي، ص32.

(2) الأوقاف والسياسة في مصر لإبراهيم البيومي غانم، ص244.

(3) مستقبل الوقف في الوطن العربي لبدر ناصر المطيري، ص813؛ والإصلاح الإداري لمؤسسات الأوقاف، ص207.

بصعيد مصر لهذا الغرض(1).

وتكون النظارة أو إدارة الوقف الجماعي جماعية بطبيعة الحال بالاتفاق فيما بين الواقفين إذا كانوا مجموعة أو بتوجيه من الواقف إن كان فردا، وتتألف الإدارة الجماعية غالبا من اثنين أو ثلاثة أو أربعة، ويجري انتخاب الناظر من بينهم، وفي هذا السياق نصَّت بعض حجج الوقف علىٰ أن يكون انتخاب ناظر الوقف من مجلس حددت صفات أعضائه وكيفية سير إجراء الانتخابات، ومن ذلك ما نصت عليه وقفية الأميرة «فاطمة بنت الخديوي إسماعيل» علىٰ أن يكون الناظر من موظفي الحكومة، وينتخب من بين عشرة أشخاص، وهؤلاء العشرة ينقسمون إلىٰ: أربعة من الجامعة المصرية، واثنان من أعيان مصر الصالحين، واثنان من كبار العلماء، ومندوب الدولة العثمانية في مصر، وأحد كبار التجار، ويُظهر تشكيل هذا المجلس الإدارة الجماعية للوقف، وكذلك التنوع في أعضائه الذين يمثلون الحكومة والمجتمع الأهلي(2).

ومن أمثلة الإدارة الجماعية للأوقاف بالجزائر ما عرف باسم «مؤسسة سبل الخيرات الحنفية التي كانت تشرف علىٰ أوقاف المذهب الحنفي، وتديرها جماعة تحت إشراف الباشا نفسه، إذ كان لها نفوذ كبير في الدولة والمجتمع، وذلك نظرا لأهمية الأوقاف التي كانت تتلقاها(3).

وبلغ من أهمية الإدارة الجماعية للأوقاف في العصر الحديث أن اتجهت معظم التشريعات الحديثة نحو تولية الإدارة الجماعية للأوقاف من خلال هيئات كما في الكويت والسودان، أو من خلال مجالس كما في المملكة العربية السعودية(4)، ومن نماذج الإدارة الجماعية للأوقاف في القرن المنصرم وقف

(1) الأوقاف والسياسة، ص244-245.

(2) الإصلاح الإداري لمؤسسات الأوقاف، ص207.

(3) ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلىٰ القرن الرابع عشر/ 16-20م لأبي القاسم سعد الله، ص231-233.

(4) الإصلاح الإداري لمؤسسات الأوقاف، ص208.

مؤسسة الملك فيصل الخيرية، حيث أسس هذا الوقف سنة 1396هـ/1976م، برأسمال قدره مليار دولار مع زيادته من خلال التبرعات وإضافة جزء من الريع السنوي، والمؤسسة ذات شخصية اعتبارية مستقلة عن الحكومة، ويدار هذا الوقف من خلال التولية الجماعية بواسطة مجلس الأمناء؛ حيث يدير شؤونها، ويرسم سياساتها العامة، ويحدد استثماراتها وأوجه صرف مواردها، وتقوم بالوظيفة التشريعية والرقابية جمعيةٌ عمومية من تسعة وأربعين «49» شخصا، لها حق تعديل النظام الأساسي والتصديق على الحساب الختامي، وإقرار مشروع الميزانية[1].

وتعد الإدارة الجماعية اللامركزية أنموذجا جيداً لإدارة الأوقاف المعاصرة إذا طبقت فيه قواعد الحوكمة الرشيدة، ويكون بذلك أجدىٰ نفعاً من النموذج الفردي في إدارتها، ويرجع ذلك إلىٰ الفساد الذي سيطر علىٰ كثير من نظار الوقف في الإدارة الفردية سابقاً وكان سبباً في تدخل الحكومات لإدارة الأوقاف والإشراف عليها، حيث إن الجماعة ربما تكون زاجرًا بعضها لبعض في حال وجود الفساد، إلىٰ جانب تعددية الرؤىٰ في مجالات الاستثمار ومواجه المخاطر والأزمات، وهو ما يضمن تعدد الحلول المتاحة للتعامل مع كل موقف علىٰ حده[2].

المبحث الثاني: الإدارة الحكومية المعاصرة للوقف

تنقسم المؤسسات الخيرية والوقفية من حيث أصل إنشائها إلىٰ نوعين؛ نوع تنشئه الدولة وتوقف عليه الأوقاف الواسعة، ونوع ينشئه الأفراد من أمراء وقوَّاد وأغنياء ونساء وغيرهم[3]، أما من حيث إدارتها فإنها تختلف تبعا لشروط الواقفين أنفسهم، فمنها ما تكون إدارته حكومية «في العصور الحديثة»، أو أهلية ذرية، أو من قبل المشرف علىٰ الجهة المستفيدة أو غير ذلك[4]، إلا أن تلك الإدارات لم

(1) الإصلاح الإداري لمؤسسات الأوقاف، ص208.
(2) إدارة الأوقاف بين المركزية واللامركزية، ص30.
(3) من روائع حضارتنا، مصطفىٰ السباعي، ص199.
(4) الوقف الإسلامي، ص31-32.

تستمر على نفس شروط الواقفين؛ إذ تم في بعض الأوقاف أو إن صح القول في غالبيتها تدخل حكومي للسيطرة على الأوقاف بصورٍ مختلفة منها ما هو إيجابي وإن كان قليلاً، ومنها ما هو سلبي كاستيلاء الحكومة على أموال الوقف ولاسيما في الدول الفقيرة التي تستحل مال الوقف لتدخله في ميزانياتها، أو فرض ضرائب ورسوم على بعض عمليات الوقف في بعض الدول[1]، وهو الأمر الذي كان يحدث كثيراً في التاريخ الإسلامي، ومنها ما حدث خلال القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي في كل من مصر والشام[2]، أو إدخال الإدارة الحكومية على الوقف وإخضاعها لإشراف الدولة بغية السيطرة عليها أو التربح منها، وفي هذه الحالة تكون الإدارة الحكومية للوقف أداة إعاقة للوقف واستثماره، حيث تُدار المؤسسات الوقفية بشكل أو اعتبار سياسي أكثر من أي اعتبار آخر، وذلك لأن الأصل في إدارة الأوقاف أنها «إدارة أهلية مستقلة» تعمل وفق مبدأ التسيير الذاتي بعيدا عن التدخل الحكومي لكي لا يتم تسخيرها لخدمة أغراض سياسية، وهذا الأصل ينطبق على الأعيان الموقوفة كما ينطبق على المؤسسات والأنشطة الموقوفة عليها سواء بسواء، ولكن الممارسة الاجتماعية للوقف عبر التاريخ أدت إلى ظهور قطاع خاضع للإدارة الحكومية فيما عرف -في النموذج التاريخي لنظام الوقف- «بالأوقاف السلطانية» التي كان لها ديوان[3] خاص لإدراتها يتبع السلطة الحاكمة، حيث تشير الوقائع التاريخية لتدخلات السلطة في مجال إدارة الأوقاف[4].

وفي واقع الأمر فإن الأوقاف كانت تدار بشكل مستقل من قبل الواقفين أو

---

(1) أهمية تطبيق مبادئ الحوكمة في تطوير مؤسسات الأوقاف لحكيمة بوسلمة، بتاريخ 5 أبريل 2017م.

(2) محاضرات في الوقف لمحمد أبي زهرة، ص17-19.

(3) الديوان: عبارة عن وعاء أو موضع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال ومن يقوم بها. انظر: الأحكام السلطانية والولايات الدينية لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي، ص259.

(4) الأوقاف والسياسة، ص386.

نظار الوقف؛ إذ كان هؤلاء يقومون بمصالحها دون أيِّ تدخل أو إشراف من الدولة، غير أن كثرة الأوقاف وتنوعها من ناحية، وإقبال الناس علىٰ الوقف وتوسعه بشكل يشمل مجالات حيوية عديدة من ناحية أخرىٰ، أدىٰ إلىٰ إنشاء هيئات ممثلة في الدواوين لتتولىٰ الإشراف علىٰ الأوقاف، وترعىٰ مصالحها، وتمثل شخصيتها الاعتبارية، وهي هيئات ظهرت بدءاً من العصر الأموي حتىٰ أواخر العصر العثماني[1].

وكان لإشراف الإدارة الحكومية أحياناً علىٰ الأوقاف دور في إنقاذ الوقف من تلاعب النظَّار في بعض الأحيان، وقد كان للدولة العثمانية عقب اتجاهها إلىٰ الأقطار العربية سنة 922هـ/1516م باع كبير في ذلك، حيث احتضنت أكبر مشروعات إصلاح نظام الوقف في التاريخ الإسلامي فيما عرف بالتنظيمات العثمانية «الخيرية»، حيث إن تكاثر الأوقاف وتنوع مرافقها صاحبه تكاثر مشكلات مختلفة ارتبطت أساساً بأسلوب الإدارة والتنظيم في قطاع الأوقاف، فظهرت الحاجة إلىٰ الإصلاح من خلال تنظيمات إدارية واسعة تعني بالإشراف علىٰ أملاك الأوقاف ومراقبتها، مما اقتضىٰ أن يصبح للوقف تشكيلات إدارية جديدة تستوعب مشكلات الإدارة وذلك باستخدام أساليب فعالة، وهو الأمر الذي تطلب إصدار قوانين وأنظمة ولوائح لتنظيم شؤون الأوقاف لا يزال كثير منها مصدرا لقوانين الأوقاف في العالم الإسلامي، وقد شهدت الدولة العثمانية سنة 1224هـ/1809م صدور قانون لإنشاء ديوان نظارة الأوقاف السلطانية، حيث تكونت النظارة والإدارة المركزية من ثلاث إدارات، هي؛ إدارة الوزن، وإدارة الخدمة، وإدارة العرض، ثم أضيف إليها ثلاث إدارات أخرىٰ سنة 1246هـ/1830م، هي إدارة التحريرات، وإدارة التجارة، وإدارة الأعمال اليومية[2].

وتعد مصر من أوضح نماذج الإدارة الحكومية للأوقاف في العصر الحديث،

(1) الإصلاح الإداري لمؤسسات الأوقاف، ص92-93.

(2) إدارة الأوقاف الإسلامية في المجتمع المعاصر في تركيا لعلي أوزاك، ص340.

حيث حاول محمد علي باشا إخضاع الأوقاف للإدارة والإشراف الحكومي، فأقام ديوانا عموميا للأوقاف سنة 1251هـ/1835م لضبط حسابات الأوقاف الخيرية من حيث إيراداتها ومصروفاتها من ناحية، والمحافظة علىٰ حقوق الجهات الموقوف عليها من ناحية ثانية، وتنظيم صرف مرتبات موظفي تلك الجهات من ناحية ثالثة، كما تم إنشاء قلم لمحاسبة نظار تلك الأوقاف(1)، إلا أن محمد علي سرعان ما أصدر قرارا بإلغاء الديوان بعد ثلاث سنوات من إنشائه لعدم جدواه -بالنسبة لمحمد علي-، وبالرغم من قِصَر عُمر هذا الديوان إلا أن نشأته وضعت بذرة التدخل الحكومي المركزي في مجال الأوقاف، إذ استنبتها مرة أخرىٰ الخديوي عباس الأول سنة 1268هـ/1851م، وبدأ التدخل الحكومي في شؤون الأوقاف يتطور مؤسسياً ووظيفياً، إذ عمل علىٰ إخضاع الأوقاف لإدارة مركزية واحدة، مفضياً بذلك إلىٰ القضاء علىٰ استقلال الوقف وحالة اللامركزية التي كانت إحدىٰ سمات إدارة الأوقاف الأصلية(2). ومن مظاهر تدهور الأوقاف المصرية ما حدث من استيلاء علىٰ أموال الأوقاف خلال عهد الخديوي سعيد، مثل ما حدث في سنة 1276هـ/1859م، إذ أمر بصرف مرتبات الموظفين منها علىٰ أن تقوم الخزانة العامة للدولة بسدادها إلىٰ الأوقاف فيما بعد، ثم في العام التالي قرر أيضا أن يتحمل ديوان الأوقاف حوالي ثلث مرتبات الموظفين، وذلك علىٰ سبيل الاستثناء من أحكام لائحة الديوان التي نصت علىٰ عدم التصرف في شيء من ريع الأوقاف بالمخالفة لشروط الواقفين(3)، وتحت ضغط الاحتلال البريطاني في مصر ورغبة الدولة في ضم ديوان الأوقاف داخل جهازها الإداري، تم في سنة 1331هـ/1913م تحويل ديوان عمومي الأوقاف إلىٰ وزارة، حيث تمت إحالة الأوقاف بمختلف أقسامها «خيرية، وأهلية، وأوقاف الحرمين» وما يتبعها من مؤسسات ومرافق اجتماعية إلىٰ وزارة الأوقاف لإدارتها

(1) الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر لهيلين آن ريفلين، ص65-90.
(2) ينظر: الأوقاف والسياسة، ص388-390.
(3) ينظر: المرجع نفسه، ص393.

والإشراف عليها، إلا أن مرحلة فقدان الهوية الخاصة للمؤسسة الوقفية في مصر بدأت منذ ثورة يوليو 1952م، حيث تمت عملية دمج الأوقاف في الإدارة الحكومية، وإخضاع الأوقاف لإشراف مباشر من قبل الوزارة مع تقييد الأوقاف الخيرية والتضييق عليها، ومن ثمَّ فقدان الهوية الخاصة والاعتبارية للأوقاف، ثم امتدت هذه العملية إلىٰ السودان والصومال وجيبوتي والعراق وباقي الدول العربية والإسلامية[1]، وهكذا فقد تحولت الأوقاف إلىٰ ملكية عامة تتصرف فيها الدول والحكومات تصرُّف المالك، وأصبحت موارد الأوقاف ونفقاتها جزءاً من الميزانية العامة للدولة، ثم مُنع تأسيس الأوقاف الأهلية[2] فانقطعت بذلك أواصر الاتصال بين المؤسسات الوقفية ومجالاتها الحيوية من بناء الخير والنماء في المجتمع، فحادت عن رسالتها وأهدافها التي وجدت من أجلها[3].

وفي واقع الأمر فإن إنشاء ديوان للأوقاف من قبل الدولة للإشراف عليه لم يكن وليد العصر العثماني، وإنما عرف في مصر منذ عهد الدولة الفاطمية نظراً لاحتياج خزينة الدولة لأخذ نصيبها من هذا المال ولو تحايلاً علىٰ الشرع، فبعد أن كانت أموال الأحباس تخصص علىٰ المصالح الخيرية وطوائف المستضعفين والفقراء بعيداً عن تدخل الدولة؛ إذ كان يتولاها ناظر الوقف تبعاً لشروط الوقف، تدخلت الدولة الفاطمية في سنة 363هـ/974م بأمر خليفتها الأول في مصر المعز لدين الله الفاطمي بضرورة إحضار أصحاب تلك الأوقاف وثائق إثبات أحقيتهم في ريعها من ناحية، وأمر بحمل مال الأحباس من مودع الحكم إلىٰ بيت المال من ناحية ثانية؛ فصار لبيت المال منذ ذلك الوقت نصيب منها، وأصبحت أموال الأوقاف مصدرا من مصادر الدولة المالية، ونتيجة لمحاولة الدولة التكسب من شتىٰ المجالات النقدية والمالية، انتشرت ظاهرة الأوقاف الأهلية «الذرية» في

(1) التكوين الاقتصادي للوقف في بلدان الهلال الخصيب لمنذر قحف، ص422؛ والبناء المؤسسي للوقف في بلدان وادي النيل لنصر محمد عارف، ص539.

(2) محاضرات في الوقف، ص44-46.

(3) الإصلاح الإداري لمؤسسات قطاع الأوقاف، ص121.

تحايل للتهرب الضريبي مع تسجيل الوقف بوثائق تضمن أحقية الذرية في الوقف أمام الجهات الرسمية[1]، ومن ثم تحولت الأوقاف من رسالتها الخدمية العامة علىٰ المحتاجين إلىٰ أوقاف أهلية يوقفها بعض كبار رجال الدولة علىٰ ذويهم وأقاربهم.

المبحث الثالث: الإدارة المؤسساتية للأوقاف

نظراً لكون الأوقاف مؤسسة اقتصادية في المقام الأول تهدف إلىٰ سد احتياجات أساسية ومتطلبات حياتية، كان تثميرها واجباً لأجل حفظ العين الموقوفة وعدم إهدار المال وفنائه، ويمكن أن يكون هذا التوجه نابعاً من الحديث المنسوب إلىٰ النبي صلىٰ الله عليه وسلم «أَلَا من وَلِيَ مالَ يتيمٍ فليتّجر له فيه ولا يتركه حتىٰ تأكله الصدقة»[2]، ولما أثبتت الإدارة الحكومية المباشرة عدم قدرتها علىٰ النهضوض بالأوقاف بل علىٰ النقيض من ذلك أدت إلىٰ تردي أوضاعها أكثر، ظهرت حاجة مؤسسات وكيانات الوقف إلىٰ تغيير النمط السائد وإن كان لابد من التقيد بالإطار العام الذي تحدده الدولة لكون الوقف محكوماً بقوانينها وتشريعاتها.

ومن أجل ذلك تم في بعض الجهات الوقفية التي تقوم بالإشراف علىٰ أمور الأوقاف وإدارتها تطوير في هيكل ونظام الإدارة العامة وتحديد معالمه وضبط مخرجاته وإظهار أولوياته في صورة مؤسسة تعمل داخل إطار الدولة العام، ولكن لها لائحتها الداخلية التنفيذية التي لا تتنافىٰ مع قوانين الدولة من جهة، تتضمن في الوقت ذاته مرونة داخلها تسمح بتعدد الأنشطة الوقفية من خلال الاستعانة بالخبراء وإعداد دراسات الجدوىٰ المستفيضة ومتابعة العمل بدقة

---

(1) الفساد في الدولة الفاطمية «سياسياً-إدارياً-اجتماعياً-اقتصادياً» لتيسير محمد شادي، ص 357-358.

(2) أخرجه الترمذي ي سننه، باب الزكاة، حديث رقم 641، وإسناده ضعيف، ولكن المذاهب الفقهية تناولت الحديث من وجه هل في مال اليتيم صدقة أصلا أم لا، وليس هذا مجال تناول القضية.

لإدارة الأوقاف بفاعلية تخرجه من الجمود الحكومي والكساد.

وظهر من هذه الإدارات المؤسسية نموذجان جيدان تمثلا في التجربتين السودانية والكويتية، إذ انطلقت التجربة السودانية للنهوض بالوقف من خلال إصلاح قوانينه وهياكله التنظيمية مع تحريره من هيمنة البيروقراطية الحكومية والإهمال الإداري في إطار القواعد الشعية والقانون العام للدولة، وقد بدأت إعادة هيكلة الأوقاف السودانية سنة 1407هـ/1986م بإنشاء (هيئة الأوقاف الإسلامية) لتعمل خارج إطار الوزارة مع منحها مزايا عديدة من حيث نموذج الإدارة ونوعية الاستثمار، أما الكويت فتظهر تجربتها الرائدة في مؤسسية الأوقاف من خلال إعادة هيكلة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية سنة 1414هـ/1993م باستحداث الأمانة العامة للأوقاف، والصناديق الوقفية، ومجلس شئون الأوقاف، وتميزت الأمانة العامة للأوقاف باستقلاليتها النسبية في اتخاذ القرار للعمل علىٰ «رسوخ الوقف صيغةً نموذجية للإنفاق الخيري وإطارًا تنظيميًّا تنمويًّا فعالًا في بنية المجتمع مع تحقيق مقاصد الواقفين بفعل الإدارة الكفؤة والفعالة لمال الوقف، وتقوم استراتيجية الأمانة وتخطيطها في اتجاهين؛ استثمار الأموال الوقفية، واستقطاب أوقاف جديدة[1].

ويقوم التنظيم الإدارىٰ الجيد لتفعيل المؤسسية الوقفية –كما يذكر حسين شحاته– علىٰ مجموعة من الأسس والمبادئ العامة والتىٰ لها أصول فىٰ الإسلام ومستقرة فىٰ علوم التنظيم والإدارة المعاصرة ومن أهمها ما يلي[2]:

- «تقسيم العمل داخل المؤسسة الوقفية حسب طبيعة المهام ومتطلبات المعرفة والخبرة والقدرة علىٰ إدارة العمل.
- تدرج المسئولية فىٰ المؤسسات الوقفية حسب الإمكانات والقدرات المختلفة، حيث من الفطرة التي فطر الله الناس عليها التفاوت في كل

(1) بتصرف؛ عن؛ نحو نموذج مؤسسي متطور لإدارة الأوقاف، ص8-11.

(2) ينظر: أسس تنظيم وإدارة المؤسسات الوقفية الخيرية لحسين حسين شحاته، ص10-12.

شيء.

- تحديد السلطات فى ضوء المسئوليات فى المؤسسات الوقفية حتى يمكن تسيير الأعمال والمهام بدقه ورشد، ودليل هذا واضح فى قصة سيدنا يوسف عندما حدد الله جلَّ وعلا السلطات لسيدنا يوسف عليه السلام،كما ورد في القرآن الكريم ﴿إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴿٥٤﴾ قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾[1].
- السمع والطاعة لولي الأمر ومن في حكمه حسب التنظيم الإداري فى المؤسسات الوقفية مالم يكن الأمر فيه معصية لله ولرسوله ولأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، ودليل ذلك من القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[2]، ويرتبط أساس السمع والطاعة بتنفيذ الأسس السابقة، لأنه أساس انسياب وتنفيذ الأعمال طبقاً لخطوط السلطة والمسؤولية فى المؤسسات الوقفية .
- محاسبة المسؤولية، ويرتبط هذا الأساس ارتباطاً وثيقاً بأساس تحديد المسئوليات ومراكزها في المؤسسات الوقفية، ويقصد به مساءلة كل فرد في عمله فيما استُرعي فيه حسب النظم واللوائح، فلا عمل بلا مساءلة ... ودليل ذلك من القرآن الكريم قول الله عز وجل: ﴿وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[3]، وقوله ﴿ فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾[4].
- الوكالة والتفويض، ويرتبط هذا الأساس بأساس تدرُّج المسئوليات، حيث

(1) سورة يوسف، الآيتان (54-55).
(2) سورة النساء، الآية (59).
(3) سورة النحل، الآية (93).
(4) سورة الأعراف، الآية (6).

يجب أن يوكل أو يفوض كل مسئول في مركز معين من يليه في أداء الأعمال حتى تسير الأمور ولا تتعطل بغياب أو مرض أو موت أي فرد، وهذا ما فعله ملك مصر عندما فوَّض سيدنا يوسف في إدارة الغذاء، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفوِّض أصحابه رضي الله عنهم في بعض الأعمال، مثل بعثة العمرة والحج وفي المفاوضات مع الملوك ونحوهم»[1].

ويعتبر تطبيق أسس التنظيم الإداري السابقة في المؤسسات الوقفية من الثوابت، وترتبط بتنفيذ الأعمال والتصرفات، ومن الأمور الفطرية المرتبطة بالسنن الكونية على مرِّ العصور والأزمنة، ولا تصطدم ببيئة أو بمكان، ولذلك فإنها موجودة في المؤسسات والشركات بصفة عامة إسهاما للحوكمة في تطوير وتعزيز بنية المؤسسات تنظيميا، ولكن من الإعجاز أن نجد لها أصولاً في مصادر الشريعة الإسلامية[2].

وفي واقع الأمر فإن مؤسسات الأوقاف حالياً تتطلع إلى كل ما هو جديد في علوم الإدارة والتنمية الإدارية، ومن هذا حرصها على إدخال آليات الحوكمة ظاهرةً حديثةً عرفت في مجال الشركات والبنوك والمؤسسات الاقتصادية، ومن ثم رأينا أن نفرد لها مبحثاً منفصلاً.

المبحث الرابع: حوكمة الوقف وأهمية تطبيقها آليةً داخل المؤسسة الوقفية

يشير بعض الباحثين إلى أهمية وجود معايير لحوكمة إدارة الوقف كونها تمثل إدارة مؤسساتية تتمتع برقابة كافية تضمن النزاهة والشفافية في كافة ما يخص وينتمي إلى الأوقاف، إذ أن معظم عيوب الوقف ترجع إلى سوء إدارتها[3]، حيث إنه في العادة ترتكز الإدارة الرشيدة على عدة محاور لتطوير المؤسسات أهمها محور مجلس الإدارة والإدارة التنفيذية[4].

---

(1) أسس تنظيم وإدارة المؤسسات الوقفية الخيرية، ص10-12.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص12.

(3) محاضرات في الوقف، ص362.

(4) ينظر: تنمية وتطوير الأوقاف باعتباره قطاعا اقتصاديا لهشام دفتردار، ص404-405.

ويمكن أن تعتمد حوكمة الوقف على مبادئ الحوكمة التي وضعتها منظمة التعاون الاقتصادي، والتي لا تتنافى في مجملها مع المبادئ التي تدعمها الشريعة والتنمية الإسلامية، والتي تشكل الإطار التنظيمي لعمل البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، حيث تحقق هذه المبادئ[1]:

- «تعزيز مسؤولية إدارة المشاريع الوقفية عن تنفيذ المعاملات بكفاءة تحقق المتطلبات النظامية والشرعية.
- تعزيز الاستقلالية والموضوعية في إبداء الرأي الشرعي من جهات التدقيق الشرعي.
- تحقيق العدالة بين جميع الأطراف :الإدارة، الواقفون، الموقوف عليهم، ذوو العلاقة، العملاء الموظفون، جهات التدقيق الخارجي.
- تعزيز الفصل بين السلطات والوظائف المتعارضة لضمان آليات واضحة لتحمّل المسؤولية والمساءلة.
- استكمال الإطار المؤسسي الداعم لتطبيق الأهداف الأخرى، و يضم إنشاء المؤسسات وإصدار التشريعات.
- سيادة القانون، وهذا لا يتحقق إلا من خلال وجود تشريع حكومي يلزم باستكمال المؤسسات والتشريعات وتطبيقها في واقع الأعمال الوقفية»[2].

وتعد حوكمة الوقف ضرورة ملحة في مؤسسات الوقف باعتبارها أحد مداخل تطوير عملية الوقف في العصر الحديث كونها رقابية، إذ تنبع من أثره في تعزيز ممارسات مؤسسة الوقف، وتطوير مجلس الإدارة فيها، كما توفر الإدارة الحكومية للجهات الرقابية على مؤسسة الوقف أسساً واضحة لقياس

(1) تحديات ومعوقات حوكمة المؤسسات المالية الإسلامية لعبدالباري مشعل، ص2.

(2) المرجع السابق، ص2.

أداء مجلس الإدارة، ومدىٰ التزامه بقواعد العمل الرشيد، وكذلك توفر أسساً لمحاسبة مجلس الإدارة أو القائمين علىٰ الوقف قبل أن تؤثر الممارسات غير الرشيدة علىٰ أصول مؤسسة الوقف أو النيل من مكانتها وسمعتها[1].

ومما ييسر تطبيق قواعد الإدارة الرشيدة أو الحوكمة بمؤسسات الأوقاف أنه من استقراء تاريخ الأوقاف الإسلامية؛ فإن غالبية قواعد الحوكمة كانت متضمنة في شروط الواقفين فيما يخص إدارة الوقف وتنظيمه وتثميره وصرف ريعه، ومن قبل الحكام والقضاة في مراقبة تطبيق شروط الواقف وضمان عدم خلل الناظر أو المتولّي بسياسات الوقف أو العمل بشكل يضره أو يفسده، حيث ظهرت الحاجة إلىٰ وجود قواعد تنظِّم أعمال الناظر وتحدِّد تصرفاته، أو تصرفات مجلس الإدارة أو النظارة، لأجل حماية مؤسسة الوقف من تصرفات بعضهم الفاسدة، وفي هذا السياق يفيد الماوردي أن من أعمال ديوان المظالم واختصاصاته: «النظر في أمور الأوقاف من ناحية تنفيذ شروطها، وبناء الخراب منها، ومحاسبة النظار عليها»[2]، وهو الأمر الذي يدل علىٰ أن للوقف شخصية اعتبارية تستند إلىٰ موضوع الملكية في العين الموقوفة بعد الوقف، لأنه إذا خرجت الملكية عن ملك الواقف ولم تدخل في ملك الموقوف عليهم فإن ثمة وجودًا مستقلًا عن الواقف والموقوف عليهم ينشأ في هذه الحالة[3]، ولأجل ذلك فقد اعتمدت عدة آليات لضبط ومراقبة ممتلكات الأوقاف وإدارتها، وكان من بينها علىٰ سبيل المثال الحوالات الحبسية في المغرب العربي، منها مثلا ما عرفت واشتهرت به مدينة تطوان، وهي عبارة عن حوالات أو مراسلات يتم فيها جميع المعاملات ذات الصلة بالأوقاف، سواء كان الأمر يتعلق بتحبيسات جديدة كاستثمار لمال الوقف، أو كان شراء أصول أو معاوضة أو غيرها من المعاملات الوقفية[4]،

(1) قواعد حوكمة الوقف: نظارة الوقف نموذجا لفؤاد بن عبد الله العمر، باسمة بنت عبد العزيز المعود، ص7.

(2) اينظر: لأحكام السلطانية، ص77-80.

(3) حوكمة المؤسسات الوقفية لعز الدين فكري تهامي، ص20.

(4) الأوقاف والتوازن المجتمعي بمدينة تطوان لخالد الرامي، ص89.

وتندرج ضمن آليات الحوكمة في الإدارة الأهلية للوقف بقيادة الناظر على ضرورة مراعاة قواعد الشرع الحنيف وأصوله ومقاصد الشريعة الإسلامية، كون الوقف ابتداءا وانتهاءا عملا يبتغى به وجه الله عز وجل.

ومن آليات الحوكمة التي طبقتها الإدارة الحكومية للأوقاف عقد جلسات المحاسبة التي كانت تنعقد بحضور عدلين بارزين وأشخاص يعينهم القاضي، وتسفر تلك الجلسات عن تحرير محضر المحاسبة الذي يوقِّعه العدلان والقاضي، مع العلم أن جميع المعاملات كانت تخضع لمراقبة دقيقة من طرف أرباب البصر والعدول المبرزِّين أولا بأول[1].

ومن ذلك أيضاً ما قام به بعض حكام وأمراء دولة المرابطين في المغرب العربي والأندلس خلال القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، إذ قام علي بن يوسف بن تاشفين المرابطي بمحاسبة النظار والوكلاء على الأوقاف بعدما تبين له ظهور علامات الثراء من خلال أخذ بعضهم لأموال الوقف، إذ قام بمحاسبتهم، وعزلهم عن مناصبهم، واستعاد الأموال التي أخذوها[2]. وقد استحدثت في مصر وظيفة الناظر الحبسي الذي يهتم بتفتيش أحوال الوقف والتأكد من حسن استثماره، وصرف ريعه في مصارفه المحددة[3].

وأما في الإدارة المؤسساتية فإن الحوكمة تعد ضرورة ملحة للنهوض بها إذ تضمن عملا رقابيا بشفافية متناهية، مع تضمنها لآليات الثواب والعقاب من ناحية، واشتمالها على الأسسس المحاسبية والقوائم المالية النافعة والمنظمة من ناحية أخرى، وتوصف المحاسبة بأنها نظام للقياس والإفصاح، إذ يقوم المحاسب بقياس العناصر المختلفة المكونة للقوائم المالية والإفصاح عن نتائج

(1) الأوقاف والتوازن المجتمعي بمدينة تطوان لخالد الرامي، ص89.
(2) النشاط الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط لإبراهيم حركات، ص212؛ وقواعد حوكمة الوقف، ص8.
(3) الوظائف الإدارية بمؤسسات الوقف المصرية في عهد الدولة العثمانية لعبد الجواد ناصر إسماعيل، ص73.

عملية القياس في شكل المعلومات وتوصيلها إلىٰ مستخدميها، ويعني القياس تعيين أرقام لظواهر اقتصادية ماضية وحاضرة أو مستقبلة تخص الشركة، وذلك علىٰ أساس المشاهدة بالاستناد إلىٰ قواعد الحوكمة المحاسبية، وتقوم الشركة بترجمة الأهداف الاستراتيجية بشكل مؤشرات قابلة للقياس بما يتضمن تقديم كل من مقاييس إدارة الشركة المالية وغير المالية، من خلال الأداء المالي، والأداء التشغيلي، والالتزام بتطبيق القوانين والسياسات الداخلية، وأما الإفصاح فيقصد به توصيل معلومات القياس المحاسبي لمستخدمها[1].

وأما من حيث القوائم المالية، فتقترح آليات الحوكمة إعداد القوائم التالية:

1 - قائمة المركز المالي للوقف.

2 - قائمة الغلة أو الريع.

3 - قائمة توزيع الغلة.

4 - قائمة التصنيف الوظيفي للمصروفات.

5 - قائمة التدفقات النقدية.

6 - الإيضاحات حول القوائم المالية.

ومن الجدير بالإشارة إليه أنه في حالة كون مؤسسة الوقف تدير أوقافاً عدة تختلف أغراضها من حيث الموقوف عليهم فإن كل وقف منها يعد وحدة محاسبية مستقلة، ويُعَدّ لكل وقف منها قوائم مالية خاصة، فعلىٰ سبيل المثال إذا كانت الأمانة العامة للأوقاف تخصص لكل غرض وقفي صندوقا خاصا به كما هو الحال في الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، فإنه تعد لكل صندوق قوائم مالية خاصة به تتناول موارده وأوجه استثمارها ومصارف ريعها، ويمكن إعداد قوائم مالية مجمعة بعد ذلك لجميع الوقوفات تحت نظارتها[2].

---

(1) نظرية المحاسبة واقتصاد المعلومات – الإطار الفكري وتطبيقاته العملية، لمحمد عطية مطر، وليد ناجي الحيالي، حكمت أحمد الراوي، ص99.

(2) ينظر: الأصول المحاسبية للوقف وتطوير أنظمتها وفقا للضوابط الشرعية لمحمد عبد الحليم=

وأما من حيث الرقابة على الوقف لضمان الشفافية والإفصاح التام عن كل ما يتعلق به لضمان التقييم الفعلي لموقف المؤسسة الوقفية ومن ثم العمل على تقويم الخلل –إن وجد–، فتعمل الحوكمة على اعتماد عدة أساليب لدعم نظام الرقابة الداخلي والخارجي بمؤسسة الوقف، وتتم الرقابة الداخلية من خلال توفر عدة عناصر؛ من أهمها: توفر نظم الضبط والرقابة الداخلية على كافة الوحدات والإدارات التنظيمية بالمؤسسة الوقفية، ووجود إدارة للمخاطر، وإنشاء وحدة مستقلة للرقابة الشرعية –على النحو الذي سبق–، ووحدة مستقلة للتدقيق الداخلي، وإنشاء لجنة تدقيق، والشفافية والإفصاح عن كل ما يتعلق بالمؤسسة وأحوالها وموقفها الحالي في التقارير الدورية التي تصدر عن هيئات الرقابة المختلفة[1]، أما الرقابة الخارجية فتأتي من الأهمية بمكان بالنسبة لمراقبة عمل المؤسسات الوقفية طبقا لقواعد الحوكمة، حيث يمارس هؤلاء نفس أدوار الرقابة الداخلية تقريبا، فيما عدا أنها تأتي من قبل مراجعين خارجيين، إما من المؤسسات الحكومية كوزارات الأوقاف أو الهيئات القضائية أو غيرها، أو من قبل المنظمين أنفسهم والمساهمين أو الواقفين إذا لم يكونوا طرفا في إدارة المؤسسات الوقفية أو لم يكن لهم ممثلون في مجلس الإدارة.

وتهدف الآليات الأساسية العلمية لدعم دور الرقابة الخارجية في حوكمة الوقف إلى ضرورة حرص مراجع الحسابات على الارتقاء بجودة المراقبة وتفعيل المساءلة المهنية للمراقب الخارجي[2]، وتوجد عدة مجالات للرقابة الخارجية على مؤسسات الأوقاف، فمنها الرقابة الشرعية الخارجية، والرقابة المالية والمحاسبية، والرقابة الإدارية، ونظام الرقابة الشعبية وغيرها[3].

= عمر، ص33-34.

(1) للمزيد ينظر: الرقابة الداخلية/ الخارجية للمؤسسات الوقفية العامة لفؤاد العمر، باسمة المعود، ص23-25.

(2) آليات تدعيم دور المراجعة الخارجية في حوكمة الشركات لرأفت حسين مطير، ص4.

(3) ينظر: أصول المراجعة والرقابة في الإسلام لحسين حسين شحاته، ص142-143؛ الرقابة الداخلية/ الخارجية للمؤسسات الوقفية العامة لفؤاد العمر، باسمة المعود، ص26-30.

ولما كانت مقاصد الوقف متعددة ومتنوعة تبعا لعدة اعتبارات مختلفة؛ فمن ناحية آثارها فإنها تنقسم إلىٰ ضرورية وحاجية وتحسينية، ومن ناحية تعلقها بعموم الأمة فتنقسم إلىٰ جزئية وكلية، ومن ناحية قوة ثبوتها فإنها تنقسم إلىٰ قطعية الثبوت وظنية ووهمية، ومن ناحية أهميتها فهي تنقسم إلىٰ مقاصد أصلية وأخرىٰ تبعية[1]، فقد جاءت آليات الحوكمة لتراعي ذلك وتحفظه، إذ إن لكل مقصد دوافعه وأقسامه، وهو الأمر الذي يتحدد تبعا لشروط الوقف التي ينشأ عليها طبقا لرغبات الواقفين.

وعلىٰ ذلك فإن غالبية الأوقاف الإسلامية تخضع لمقاصد خاصة، هي التي يحددها الواقف لوقفه، سواء كان وقفا خيريا، أم وقفا ذريا، أم وقفا مشتركا، ذلك أن الوقف كما يرىٰ معظم الفقهاء ليس من التعبدات التي لا يعقل معناها، بل هو معقول المعنىٰ وفقا للقاعدة التي ينطلق منها الفقهاء في المقاصد الشرعية، وهي أن الأصل في الأحكام المعقولية، لا التعبد، خلافا للعبادات، ولذا فإن شروط الواقف تخضع لمعايير ومقاييس العقل، والشرع ابتداءا، ثم بمقتضيات الضرورة، وتحقيق المصالح وفقا لظروف الزمان والمكان، مع مراعاة حاجات الناس الضرورية، ثم الحاجية، ثم التحسينية، إذ يتطلب الامتثال في الوقف وحوكمته الالتزام الكامل بأحكام الشريعة الإسلامية بما تتضمنه من قواعد ضابطة لشؤون الوقف، ومن بينها المقاصد التشريعية، ومقاصد الوقف، والالتزام بشروط الواقفين، فضلا عن الالتزام بالقوانين والنظم الصادرة عن الدولة وسلطاتها المختلفة، وذلك في إطار رقابة فعَّالة، قادرة علىٰ الاكتشاف المبكر للأخطاء، والمساءلة عنها، وتصويبها[2]، وعلىٰ هذا فإن الحوكمة تؤدي دور منظومة متكاملة الأركان للنهوض بمؤسسات الأوقاف الإسلامية وتفعيل دورها في المجتمع.

ومن ثم تتضح أهمية الحوكمة بصفتها آليةً يسهل –ولا يصعب– تطبيقها داخل مؤسسات الوقف لضمان عدم سوء استغلال الموارد الوقفية وتعمّد إهدارها من

(1) المقاصد التشريعية للأوقاف الإسلامية لانتصار عبد الجبار اليوسف، ص9-13.

(2) التوفيق بين حوكمة الوقف ومقاصد الواقفين لمحمد رمضان، ص67-69.

ناحية، والعمل على تنميتها وتثميرها ومن ثم استفاضة نفعها واستدامته من ناحية ثانية، واشتمالها على كافة أمور ومبادئ الحكم الرشيد بداية من الرقابة الشرعية إلى تطوير النظم الإدارية إلى تنظيم القوائم المالية والعمليات المحاسبية وغير ذلك بما يكفل قدرا كافيا من النزاهة داخل مؤسسة الوقف، إلى جانب مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية في تحقيق رغبات الواقفين.

خاتمة البحث ونتائجه

يتضح مما سبق تعدد وتنوع أساليب إدارة الأوقاف الإسلامية عبر تاريخها الطويل، وقد كان لكل أسلوب ظروفه ومقتضياته، ومميزاته وعيوبه، ومن ثم يخلص البحث إلى النتائج التالية:

- شاعت الإدارة الأهلية في الوقف ممثلة في ناظر الوقف أو المتولي منذ بدأ على عهد النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدأت بوادر التدخل الحكومي في شئون الوقف.
- كانت بوادر التدخل الحكومي للاستفادة من الأوقاف قديمة أيام الخلافة الفاطمية في مصر إذ اقتطعت جزءا من مال الوقف لصالح بيت المال.
- تدخلت الحكومة الإسلامية في إدارة الأوقاف أحيانا عن طريق الإشراف عليها بسبب تلاعب كثير من نظار الأوقاف في كثير من الأحيان ولاسيما خلال العصر العثماني.
- كان تدخل الحكومات في الإشراف على الأوقاف وإدارة شئونها سببًا في تأخّرها عن القيام بالدور المنوط بها تحقيقه بسبب البيروقراطية الحكومية، لاسيما أن معظم توجهات الأموال الوقفية تحولت من تنمية المجتمع تنمية شاملة على النحو الذي يريده الواقفون إلى الاهتمام بالأمور التي تُلَّمِع الحكومات وتحسن صورتها أمام الناس وإن كانت أمورا ثانوية لا تفي بمتطلبات المجتمع في البلدان الإسلامية.
- برزت نتيجة تراجع الأوقاف الحاجة إلى اعتماد أساليب إدارية جديدة تقوم

عليها إدارة الوقف باعتباره شركة استثمارية واقتصادية من خلال العمل المؤسسي المستقل جزئياً عن الإدارة الحكومية مع تبعيته العامة لإطار الدولة وقوانينها لتفادي الخطأ الفردي من ناحية وتجنب الاستغلال السياسي للحكومة من ناحية ثانية.

- برز في الآونة الأخيرة مصطلح الحوكمة أو الإدارة الرشيدة التي تفي برغبات الواقفين في صرف أوجه الإنفاق من جهة، وتحقيق الشكل الأمثل للاستثمار الوقفي لنجاح المشروع الوقفي من جهة ثانية، ودقة الرقابة والشفافية في أداء المهام لكل العاملين داخل المؤسسة الوقفية من جهة ثالثة، وتضمنها لآليات الثواب والعقاب الصارمة من جهة رابعة.
- أنشئت قواعد وآليات الحوكمة خلال تاريخ إدارة الوقف الإسلامي مع اختلاف هيئتها واهتماماتها من أسلوب إداري لآخر، فبينما اهتمت بالرقابة الشرعية في الإدارة الأهلية، نجدها تتمثل في الرقابة الإدارية في الإدارة الحكومية، في حين اتسع حودها في الإدارة المؤسسية لتتضمن كافة الأشكال السابقة مع التوسع في الرقابة لتشتمل علىٰ الرقابة المحاسبية والشرعية والإدارية، مع تقديمها لقوائم مالية وهياكل إدارية لتنظيم بيئة العمل بالشكل الأمثل، مع اشتمالها علىٰ آليات الثواب والعقاب وتدرج المسئولية ومن ثم المساءلة، وتوافر رقابة داخلية وأخرىٰ خارجية لمتابعة تطور الأداء المؤسسي العام وضمان تحقيق الشفافية والإفصاح عن البيانات بشكل كاف واف لتقدير وتقييم الوضع الحقيقي للمؤسسة الوقفية.

توصيات البحث:

يوصي البحث بضرورة اعتماد الحوكمة وآلياتها في إدارة المؤسسات الوقفية لاسيما وقد أدىٰ اعتمادها في كثير من الشركات الاقتصادية بل والجهات الخيرية وبعض مؤسسات الوقف إلىٰ التطوير الإداري من ناحية، والنهوض المالي من ناحية ثانية، والوضوح والشفافية من الناحية المحاسبية من جهة ثالثة، لاسيما مع التحول الرقمي واعتماد آليات التقنية الحديثة وضرورة إدخالها وتطبيقها

بمؤسسات الوقف، إذ صارت بنود الموازنات والقوائم المالية بكافة تفاصيلها متاحة حتى على المواقع الإلكترونية لعدد من المؤسسات الوقفية والخيرية التي اعتمدت آليات الحوكمة، بما يعمل على مراجعتها من قبل أي جهة مختصة ودراسة الأمر واتخاذها مستنداتٍ واقعيةً.

====================

قائمة المصادر والمراجع

أولا- المصادر والمراجع العربية

- أحكام الأوقاف، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني الخصاف، (مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، 1322هـ).
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، (الكويت، مكتبة ابن قتيبة، 1989م).
- الإدارة الإسلامية، فوزي كمال أدهم، (بيروت، دار النفائس، ط1، 2001م).
- إدارة الأوقاف الإسلامية في المجتمع المعاصر في تركيا، علي أوزاك، سلسلة ندوات الحوار بين المسلمين، (لندن، مؤسسة آل البيت ومؤسسة الخوئي الخيرية، 1417هـ/1996م).
- إدارة الأوقاف بين المركزية واللامركزية، حسن محمد الرفاعي، بحث مقدم إلى المؤتمر الثالث للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، الوقف الإسلامي: اقتصاد وإدارة، وبناء وحضارة، (السعودية، المدينة المنورة، 2009م).
- الأساليب الحديثة في إدارة الأوقاف، منذر قحف، بحث منشور على الرابط : http://monzer.kahf.com/papers/arabic/al-asaleeb-al-hadeetha-fi_al-idarat_al-awqaf.pdf.
- أسس تنظيم وإدارة المؤسسات الوقفية الخيرية، حسين حسين شحاته، ورقة عمل منشورة على الرابط:، http://www.darelmashora.com/download.ashx?docid=1755.
- الإصلاح الإداري لمؤسسات قطاع الأوقاف -دراسة حالة الجزائر-، كمال منصوري، (الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، ط1، 2011م).
- الأصول المحاسبية للوقف وتطوير أنظمتها وفقا للضوابط الشرعية، محمد عبد الحليم عمر، بحث مقدم إلى منتدى قضايا الوقف الفقهية الخامس، رئاسة الشؤون الدينية التركية والمديرية العامة للأوقاف التركية بالتعاون مع الأمانة العامة للأوقاف بالكويت والبنك الإسلامي للتنمية بجدة، (إسطنبول، تركيا، 10-12 جمادى الآخرة 1432هـ/13- 15 مايو 2011م).
- أصول المراجعة والرقابة في الإسلام، حسين حسين شحاته، (مكتبة التقوى بمدينة نصر، القاهرة، 2000م).
- الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر، هيلين آن ريفلين، (القاهرة، مطبعة دار المعارف، 1968م).
- آليات تدعيم دور المراجعة الخارجية في حوكمة الشركات، رأفت حسين مطير، مقال على شبكة الإنترنت،

تم الاطلاع عليه بتاريخ 2017/5/25م، على الرابط التالي: http://site.iugaza.edu.ps/rmotair/files/2010/02/Article.pdf،

- أهمية تطبيق مبادئ الحوكمة في تطوير مؤسسات الأوقاف وتفعيل دورها في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، حكيمة بوسلمة، متاح على الرابط: http://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2013/07.docx،
- الأوقاف النبوية وأوقاف الخلفاء الراشدين، عبد الله محمد سعد الحجيلي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2011م).
- الأوقاف والتوازن المجتمعي بمدينة تطوان، خالد الرامي، في، د. امحمد بن عبود، المجتمع التطواني والتطور العمراني والمعماري من القرن 16 إلى القرن 20، (المغرب، تطوان، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، مطبعة الخليج العربي بتطوان، ط1، 2009م).
- الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، محمد عفيفي، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1991م).
- الأوقاف والسياسة في مصر، إبراهيم البيومي غانم، (القاهرة، دار الشروق، ط1، 1998م).
- البناء المؤسسي للوقف في بلدان وادي النيل، نصر محمد عارف، ندوة الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، 8-11 أكتوبر، 2001م).
- تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر/ 16-20م، أبو القاسم سعد الله، (الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1979م).
- تاريخ الوقف عند المسلمين وغيرهم، أحمد بن صالح العبد السلام، ضمن أبحاث الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته، (الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2002م).
- التكوين الاقتصادي للوقف في بلدان الهلال الخصيب، منذر قحف، ندوة الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، 8-11 أكتوبر، 2001م).
- تنمية وتطوير الأوقاف باعتباره قطاعا اقتصاديا، هشام دفتردار، بحث في كتاب مؤتمر دبي الأول للاستثمارات الوقفية، (دبي، مؤسسة الأوقاف وشؤون القصر في دبي، 2008م).
- التوفيق بين حوكمة الوقف ومقاصد الواقفين: نظم حماية حقوق أصحاب الشأن (الواقفين والموقوف عليهم) في إدارة ومتابعة شؤون الوقف وسلطاتهم، محمد رمضان، (مجلة أوقاف، العدد 31، السنة السادسة عشرة، صفر 1438هـ/نوفمبر 2016م).
- حوكمة المؤسسات الوقفية، عز الدين فكري تهامي، بحث في الندوة الدولية الأولى في التمويل الإسلامي، الوقف الخيري والتعليم الجامعي، (القاهرة، كلية التجارة-جامعة الأزهر في الفترة من 2-3 جمادى الآخرة 1433هـ/23- 24 أبريل 2012م).
- دراسات قانونية فى الملكية العقارية، عقود التبرع الواردة على الملكية العقارية «الوقف»، خير الدين فنطازى، (الأردن، دار زهران للنشر والتوزيع، ج1، ط1، 2012م).
- دور أدوات الحوكمة في تطوير مؤسسات الأوقاف، حسين عبد المطلب الأسرج، مؤتمر الإدارة الرشيدة وبناء

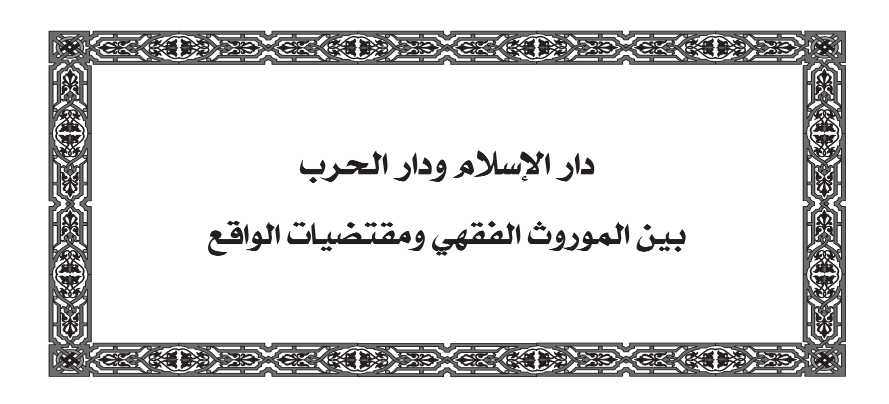
دولة المؤسسات، (القاهرة، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، 8-10 سبتمبر 2012م).

- الرقابة الداخلية/ الخارجية للمؤسسات الوقفية العامة، فؤاد عبد الله العمر، وباسمة بنت عبد العزيز المعود، بحث بمجلة أوقاف، تصدر عن الأمانة العامة للأوقاف، (الكويت، العدد 31، السنة السادسة عشرة، صفر 1438هـ/نوفمبر 2016م).
- روائع الأوقاف في الحضارة الإسلامية، راغب السرجاني، (القاهرة، شركة نهضة مصر للطباعة والتوزيع، ط1، 2010م).
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر (الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني)، إشراف محب الدين الخطيب، تعليق الشيخ عبد العزيز ابن باز، (دار المعرفة، بيروت، 1379هـ).
- الفساد في الدولة الفاطمية «سياسياً-إدارياً-اجتماعياً-اقتصادياً»، تيسير محمد شادي، (الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 2015م).
- فقه السنة، السيد سابق، (القاهرة، الفتح العربي للإعلام، 1993م).
- قواعد حوكمة الوقف: نظارة الوقف نموذجا، فؤاد بن عبد الله العمر، وباسمة بنت عبد العزيز المعود (المملكة العربية السعودية، مشروع ممول من كرسي الشيخ راشد بن دايل لدراسات الأوقاف بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2014م)
- قيم الوقف والنظرية المعمارية- صياغة معاصرة، نوبي محمد حسن، بحث بمجلة أوقاف، تصدر عن الأمانة العامة للأوقاف، العدد 8، (الكويت، ربيع الأول 1326هـ/ مايو 2005م).
- المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، في المؤتمر التاسع للهيئات الشرعية، عبدالباري مشعل، (البحرين، الهيئة الشرعية في البحرين، 26-27 مايو 2010م).
- محاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة، (القاهرة، مطبعة أحمد علي مخيمر، 1959م).
- مستقبل الوقف في الوطن العربي، أبحاث ندوة نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي، بدر ناصر المطيري، تحرير إبراهيم البيومي غانم، مايو، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، 2003م).
- معجم المصطلحات التجاريّة والمالية والمصرفية، أحمد زكي بدوي، (القاهرة، دار الكتاب المصري، ط 1، 1414هـ/1994م).
- المقاصد التشريعية للأوقاف الإسلامية، انتصار عبد الجبار اليوسف، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، (كلية الدراسات العليا – الجامعة الأردنية، الأردن، 2007م).
- من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، (بيروت، دار الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 1999م).
- المنشآت التجارية بمدينة إستانبول مصدراً لتمويل الأوقاف العثمانية في المدينة خلال القرنين 9-10هـ/15-16م، محمد أحمد ملكه، بحث بمجلة أوقاف، (الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، العدد 32، السنة 17، شعبان 1438هـ/مايو2017م).
- نحو نموذج مؤسسي متطور لإدارة الأوقاف، كمال منصوري، فارس مسدور، مجلة العلوم الإنسانية، (جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد التاسع، مارس 2006م).
- النشاط الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط، إبراهيم حركات، (الدار البيضاء، مكتبة أفريقيا الشرق، 1996م)

- النشاط الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط، إبراهيم حركات، (الدار البيضاء، مكتبة أفريقيا الشرق، 1996م).
- نظام الوقف في التطبيق المعاصر، نماذج مختارة من تجارب الدول والمجتمعات الإسلامية، محمود أحمد مهدي «محرر»، (جدة، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، 2003م).
- نظرية المحاسبة واقتصاد المعلومات – الإطار الفكري وتطبيقاته العملية، محمد عطية مطر، وليد ناجي الحيالي، حكمت أحمد الراوي، (عمان، الأردن، دار حنين للنشر والتوزيع، 1996م).
- الوظائف الإدارية بمؤسسات الوقف المصرية في عهد الدولة العثمانية: دراسة وثائقية، عبد الجواد ناصر إسماعيل، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الاقتصادي للمسلمين، (القاهرة، جامعة الأزهر، 1998م).
- الوظائف الإدارية بمؤسسات الوقف المصرية في عهد الدولة العثمانية: دراسة وثائقية، عبد الجواد ناصر إسماعيل، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الاقتصادي للمسلمين، (القاهرة، جامعة الأزهر، 1998م).
- الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، عكرمة سعيد صبري، (الأردن، دار النفائس، 2008م).
- الوقف الإسلامي: تطوره وإدارته وتنميته، منذر قحف، (دمشق، دار الفكر، ط1، 2000م).
- الوقف ودوره في التنمية، عبد الستار إبراهيم الهيتي، (الدوحة، مركز البحوث والدراسات، 1997م).

ثانياً- المراجع الأجنبية

- **The Waqf as a Prop for the Social System: Sixteenth-Twentieth Centuries, Gabriel Baer, Islamic Law and Society, Vol. 4, No. 3, Islamic Law and Society (Netherlands, Brill, 1997).**



دار الإسلام ودار الحرب
بين الموروث الفقهي ومقتضيات الواقع

د. أحمد مختار لوح
كلية الدعوة الإسلامية - فرع السنغال

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد ابن عبد الله وعلى آله وصحبه وسلم.

تشكل علاقة المسلم بغيره من معتنقي الديانات والعقائد السماوية والوضعية واحدة من أكثر القضايا تعقيدا وحساسية؛ إذ ظهرت الدعوة الإسلامية في ظرف سياسي دقيق وحرج ارتبط بتنامي العنف والاحتراب والصراع الدائم من أجل البقاء، فقد كانت الأقليات الدينية في معظم بقاع العالم مخيرة بين أمرين أحلاهما مر، خيار الانسلاخ كليا من قناعاتها الإيمانية، أو التعرض للتعذيب والتنكيل حتى الموت.

في ظل هذا الوضع البالغ السوء، انطلقت مسيرة الدعوة الإسلامية بهدف إنقاذ الإنسان من وطأة الحيرة والقلق، معتمدة في مشروعها على أساليب التبليغ: المحاورة والإقناع، بعيدًا عن لغة الإكراه والمحاكمة؛ مما أدى إلى إبقاء عدد كبير من المخالفين دينيا ممن يحق لهم ممارسة شعائرهم، ورعاية صوامعهم وكنائسهم بحرية تامة داخل المجتمع الإسلامي وخارجه...

بناء على هذه المعطيات؛ اضطر المسلمون إلى تبني اجتهادات متفاوتة في كشف روح ومقاصد النصوص القرآنية والحديثية التي حددت نقاط الاتحاد والتقاطع بين المسلم وغير المسلم، ورسمت بوضوح معالم العلاقات الإسلامية الدولية بما يسهم ويحافظ على الأمن والسلم العالميين، ويحقق المصالح العليا للأمة أفرادا وجماعات. وفي هذا الإطار يأتي التقسيم الفقهي للمعمورة إلى دار إسلام ودار حرب، وهو تقسيم جغرافي عقدي لم يرد بنصه في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية الشريفة؛ بل لجأ إليه الفقهاء المسلمون بعد قيام الدولة الإسلامية الكبرى ذات الحدود الجغرافية الممتدة شرقا وغربا في القرن الثاني والثالث الهجري، وهو بذلك أشبه بالاجتهادات الظرفية المرتبطة مخرجاتها بإطاري الزمان والمكان، ولا يعقل البتة تبنيه حرفيا والدعوة إلى تنزيله على واقع العالم المعاصر بدوله الوطنية ومجتمعاته التعددية، كما هو المشهور في أدبيات بعض من يختطف النص الديني لتطويعه من أجل أجندته السياسية والأيديولوجية المعينة.

هذا، وسنتناول في هذه الورقة -بإذن الله- مفهوم دار الإسلام ودار الحرب، وتطبيقاته المبنية على اجتهادات فقهية ظرفية، ومدى إمكانية تكييف مخرجات تلك الاجتهادات مع إكراهات الدولة الوطنية الحديثة في بنيتها ومقوماتها، وعلى ضوء المعاهدات والمواثيق الدولية.

وقد قسمنا الورقة إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الظروف الجغراسياسية لميلاد هذا التقسيم.

المبحث الثاني: مفهوم دار الإسلام ودار الحرب في لغة الفقهاء.

المبحث الثالث: موقع هذا المفهوم في الدولة الوطنية الحديثة.

نسأل الله سبحانه وتعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يسدد خطانا ويعصمنا من فتنة القول والعمل، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الأول- الظروف الجغراسياسية لميلاد هذه الثنائية

إذا نظرنا إلىٰ العالم غداة ظهور دعوة الإسلام، وإلىٰ طبيعة العلاقات التي كانت تسود المجتمع الدولي؛ نرىٰ أن لغة القوة والقهر والتسلط ظلت هي السائدة في معظم الفترات، وكان التواصل السلمي بين شعوب المعمورة يمثل حالة شذوذ ونشاز، أو ضمن مخرجات مرحلة ما بعد الحروب، حيث تفرض القوة المنتصرة لغتها الدبلوماسية القسرية علىٰ المنهزم والمغلوب.

هذا الوضع السياسي المعقد جعل الحرب أشبه بظاهرة اجتماعية طبيعية تتقبلها النفوس وترتاح لها وبنتائجها؛ باعتبارها كرا وفرا ومحورا لتداول إدارة الأرض ومن عليها، فالحرب إذن: «ظاهرة اجتماعية قديمة، صاحبت الإنسان منذ نشأته علىٰ الأرض، وعبرت بجلاء عن طبيعته التي إن كانت تميل إلىٰ السلام، فهي تلجأ من أجل حمايته إلىٰ الحرب؛ بل إن الرغبة في الحرب عند بعض الشعوب البدائية، هي الغالبة علىٰ الرغبة في السلم، لأن هذه الشعوب تعيش في خوف من انقضاض عدوها عليها فتظل متحفزة حتىٰ لا يأخذها علىٰ غرة، فإذا أمنت فكرت في بسط سلطانها وفرض إرادتها علىٰ الآخرين؛ لأن مقياس العزة حينئذ كان هو القهر والتسلط»[1].

وهكذا، كان الإنسان منذ فجر التاريخ يعيش حالة من الخوف والترقب والحذر من عدوه الحقيقي القريب أو البعيد، أو من عدوه الوهمي الذي يتخيله غولا يصطاد البشر كما يصطاد الهر الفئران؛ فبنىٰ بموجب ذلك مختلف تصوراته وتقويمه للكون والحياة علىٰ هذا النمط؛ ولهذا منّ الله تعالىٰ في القرآن الكريم علىٰ قريش بتوفير نعمتين لا غنىٰ عنهما: نعمة الغذاء ونعمة الأمن، ﴿ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾[2]. كما من قبل ذلك علىٰ بني إسرائيل بتيسير خروجهم من مصر وإنقاذ أبنائهم وبناتهم من الذبح والاستحياء، ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ

(1) أحكام الأسرىٰ والسبايا في الحروب الإسلامية، عبد اللطيف عامر، ص: 17.

(2) سورة قريش، الآية: 4

عَظِيمٌ ﴾[1].

ولهذا، نجد في الفكر الإنساني القديم وخصوصا الفلسفي منه تبريرا للحرب وشرعنة لها في أكثر الأحيان رغم مآسيها الكثيرة وما تخلفه من خراب ودمار في العمران وفي النفوس؛ إذ يرىٰ أفلاطون أن الحرب هي الحالة الطبيعية للعلاقات البشرية التي تربط بين الجماعات السياسية المختلفة، والسلم بهذا المنظور طارئ وعارض. وفي تصنيفه النفوس جعل النفس الغاضبة القائمة علىٰ الإقدام والشجاعة في الترتيب الثاني بعد العاقلة الحكيمة؛ وهذا يؤكد محورية ومركزية الحرب في فلسفته العامة وفي رؤيته وتفسيره للمدينة الفاضلة التي تخيلها علىٰ أكمل وجه[2].

وإذا راجعنا أيضا الفكر الإسلامي؛ نجد عند المؤرخ العلامة (ابن خلدون) تفسيرا مشابها للحرب يجنح لشرعنتها وتبريرها كعادته في تبني المنهج الواقعي في تفسير التاريخ وتحليل الأحداث؛ حيث يرىٰ أن الحروب ظاهرة طبيعية عند البشر، وضرورة يفرضها الواقع فيلجأ إليها لتحقيق الحياة الطيبة وتكريس السلام الدائم، وهي ناجمة في الغالب من حب الانتقام المجبول عند أكثر الخلق، الذي يدفع أحد الأطراف إلىٰ شن عدوان يدافع عنه الطرف الآخر بموجب حب الانتقام والانتصار للذات. وتعود هذه الرغبة في حب الانتقام والتشفي إلىٰ أربعة أسباب رئيسة، وهي:

1-الغيرة والمنافسة الشديدة بين القوىٰ المتصارعة من أجل بسط النفوذ أو السيطرة علىٰ الموارد العامة.

2-العدوان الناجم من الطيش والتهور، وهو المشهور لدىٰ الأمم البدائية المتوحشة التي تعيش علىٰ الصيد والقنص.

3-الغضب لله ولدينه، وهو المعروف بالجهاد والقتال في سبيل الله في الشريعة

---

(1) سورة البقرة، الآية :49.

(2) ينظر: أحكام الأسرىٰ، عبد اللطيف عامر، ص: 17-18.

الإسلامية.

4-الغضب من أجل الملك والدولة، وإليه تصنف مختلف الحروب التي عرفها العالم بعد بزوغ فجر الدولة الوطنية[1].

ويستمر ابن خلدون في دفاعه عن ظاهرة الحرب وحاجة الدولة الملحة إلىٰ بناء منظومة دفاعية قوية جدا، كحاجتها إلىٰ بناء منظومة معرفية متكاملة؛ بل يرىٰ أن حاجتها إلىٰ الأولىٰ أقوىٰ بكثير، نظرا لما ولعت به الدولة من حب التوسع، وحماية الحدود، وتأمين المواطن، وبسط دائرة النفوذ، في حين تنحصر مهمة القلم في تدوين قرارات السلطة وتوصياتها فقط. فيقول: «اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها علىٰ أمره، إلا أن الحاجة في الدولة إلىٰ السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشدُّ من الحاجة إلىٰ القلم، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ الحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة فتحتاج الدولة إلىٰ الاستظهار بأرباب السيوف وتقوىٰ الحاجة إليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها؛ فيكون للسيف مزية علىٰ القلم، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسعَ جاها وأكثرَ نعمة وأسمىٰ إقطاعا»[2].

وعلىٰ هذا الأساس؛ شكلت القوة الجسدية والكثرة العددية والقدرة علىٰ البطش عناصر مهمة في البناء الحضاري القديم، أشار إليها القرآن الكريم في العديد من المواضع ﴿كَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَـٰدًا﴾[3]. وفي حضارة عاد القديمة تبدو القوة العسكرية مركزية في بناء ورعاية عمرانها الحضاري المدهش ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ ﴿١٢٨﴾ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴿١٢٩﴾ وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴿١٣٠﴾ فَاتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٣١﴾ وَاتَّقُواْ ٱلَّذِىٓ أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ﴾[4].

(1) ينظر: المقدمة، ابن خلدون، ص: 334.

(2) المصدر نفسه، ص:318.

(3) سورة التوبة، من الآية:69.

(4) سورة الشعراء، الآية: 128-129.

هذا، وفي التاريخ الإنساني القديم العديد من الحروب العبثية التي استنزفت ملايين البشر، وحطمت البنىٰ التحتية، وأنهكت القوىٰ المعنوية، وخلقت الكثير من الحساسيات والحزازات في النفوس وفي العقول؛ وفي مقدمتها تلك الحروب التي خاضتها القوىٰ العالمية وَجُرَّت إليها شعوبٌ بريئة لا ناقةَ لها فيها ولا جمل مثل: الحروب بين مصر القديمة والرومان، والحروب الطويلة بين اليونان والرومان، ولعل أشهرها سلسلة الحروب الاستنزافية بين امبراطوريتي فارس وامبراطورية روما القديمتين، وهي التي ملأ ذكرها الدنيا وشغلت الكثير من الناس حتىٰ إن القرآن الكريم استهل سورة مكية بعرض ملامح تلك الملحمة والتنبؤات الناجمة منها. ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بِضۡعِ سِنِينَ﴾[1]. والمشار إليه في هذه الآيات هي «انهزام الروم في الحرب التي جرت بينهم وبين الفرس سنة 615 مسيحية. وذلك أن (خسرو) ابن (هرمز) ملك الفرس غزا الروم في بلاد الشام وفلسطين، وهي من البلاد الواقعة تحت حكم هرقل قيصر الروم، فنازل أنطاكية ثم دمشق وكانت الهزيمة العظيمة علىٰ الروم في أطراف بلاد الشام المحاذية لبلاد العرب بين بصرىٰ وأذرعات وذلك هو المراد في هذه الآية بأدنىٰ الأرض أي أدنىٰ بلاد الروم إلىٰ بلاد العرب»[2]. ومثلها أيضا تلك الحروب العبثية التي دارت رحاها في الجزيرة العربية أيام الجاهلية كحرب البسوس، وداحس والغبراء، وخلفت في النفوس جروحا لم تندمل بسهولة، ووصفها زهير بن أبي سلمي في معلقته المشهورة أدق وصف يعبر عن قلق وانزعاج من مآلاتها، وذلك بعد إشادته بجهود الصلح التي انتهت بجبر الضرر وتنازل الموتور، وتغليب لغة المنطق والعقل علىٰ لغة الانفعال والتوتر:

ومَا الحرْبُ إلّا مَا عَلِمْتم وذقتمُ ... ومَا هُوَ عنها بالحديثِ المُرَجَّمِ
مَتَى تَبْعثُوهَا تَبْعَثُوهَا ذَمِيمَةً ... فَتَضْرَ إِذَا ضَرّيتُمُوهَا فَتَضْرَمِ

(1) سورة الروم، الآية :2-3.

(2) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، 43/21.

فَتعرككُم عَـرْكَ الرّحَى بِثِفَالهَا | وتلقح كـشافا ثـمّ تحمل فَتُتْئِمِ
فتَنتج لـكم غِلْمَانَ أَشأَمَ كلهم | كـأحمرِ عـادٍ ثـمّ تُرضِعْ فتفطِمِ
فَتُغْلِلْ لـكم ما لا تُغِلُّ لأهلهَا | قـرى بالعراق مـن قفيزٍ ودرهـمِ[1].

هذا الواقع الجغراسياسي المتأزم والمحتقن هو الذي تزامن مع ظهور الدعوة الإسلامية في الجزيرة العربية التي كانت محاطة بقوىٰ إقليمية وعالمية متنفذة، تسعىٰ لبسط سيطرتها خارج حدودها الجغرافية، ولا تتسامح مع أية دعوة ربانية تهدف إلىٰ أنسنة الكون وأخلقة القيم؛ خوفا منها علىٰ مصالحها الاستراتيجية ومشروعها المجتمعي القائم علىٰ استعباد الإنسان وتسخيره لخدمة الإنسان والخضوع له؛ فجاء تشريع الجهاد في السنة الثانية للهجرة إيذانا لظهور آلة ردع جديدة وقوية لإحقاق الحق ومواجهة الظلم أيا كان مقترفه ومصدره ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[2].

هذه الآية التي نزلت في واقعة بدر تؤسس معالم مبدأ جديد في العلاقات الدولية هو مبدأ التدافع البشري المصنف ضمن السنن والقوانين الكونية المطردة؛ باعتباره صمام أمان استمرار السلم الكوني الذي يتيح للجميع إمكانية ممارسة عقائدهم وشعائرهم السماوية في جو من التسامح والتفاهم والتعاون، كما يصون ويحافظ علىٰ دور العبادة اليهودية والمسيحية دون تخريب ولا تدمير، وهو ما يفسر وجود وبقاء البيع اليهودية والكنائس النصرانية بمختلف مذاهبها واتجاهاتها في أرجاء واسعة من العالم الإسلامي شرقا وغربا دون أن تنالها يد العبث والتخريب والتدمير. يقول الشيخ عبد الله بن بيه: «فقد جعل الله البِيَع والكنائس مقدسة لا يجوز أن تمتد إليها يد الاعتداء. والتاريخ يثبت أنه لا النبي عليه الصلاة والسلام ولا خلفاؤه هدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار، وتلك هي الديانات التي

(1) شرح ديوان زهير بن أبي سلمىٰ، ص8-9.
(2) سورة الحج، الآية: 39-40.

كانت موجودة في المجال الحضاري للإسلام يومئذ»[1].

ويرىٰ الدكتور محمد عمارة أن التدافع هو الوسيلة المثلىٰ لتطور الحياة والعمران لمحافظته علىٰ قيم التعددية التي تغني الحضارة ولا تلغيها، فيقول معلقا علىٰ هذه الآية: «بل لقد حثنا القرآن الكريم علىٰ هذه السبيل الإسلامية سبيل التدافع، لا الصراع – باعتبارها الحافز الذي يدفع الحياة والعمران إلىٰ الأمام دائما وأبدا. وهذا يعني اقتران التقدم بالتعددية، إذ بدونها لا تدافع، لأنه مستحيل بدون وجود الفرقاء المتدافعين.

وعندما أذن الله لرسوله بالقتال، جاء الحديث عن التدافع لتكون غايات القتال تعديل مواقف المشركين من الشرك إلىٰ الإيمان، فهي حراك، لا تعني الإهلا»[2].

كما تؤكد هذه الآية أن القتال المشروع في الإسلام يهدف أساسا إلىٰ رفع الظلم وتحرير رقاب المستضعفين، وليست سهامه مسددة نحو الكفار والمشركين المسالمين، أو التوسع وحب الانتقام والتشفي من الآخر كما هو المعهود في الحروب الإقليمية والدولية التي عرفها العالم قديما وحديثا، وذلك لخطورة الظلم وتدميره المرتقب للحرث والنسل؛ فقد أشار القرآن الكريم في أكثر من موضع إلىٰ ما آلت إليه الحضاراتُ القديمةُ من نكوصٍ وتداع بعد تفشّي الظلم والترف في ربوعها، كما شدد المصطفىٰ – عليه السلام في حديث قدسي رواه أبو ذر الغفاري النّكيرَ علىٰ الظالم والظالمين «يا عبادي إنّي حرّمت الظلم علىٰ نفسي وجعلتُهُ بينكم مُحَرَّمًا فلا تَظَالَمُوا»[3].

ولهذا اعتبر ابن خلدون الظلم أخطر عامل معجل لانهيار الدول وتداعيها خصوصا حين يأخذ أشكالا مختلفة تتفاوت شدة وخفة، وتطال مختلف وجوه الحياة المدنية العامة من جباية الضرائب وحرمان الناس من أرزاقهم؛

(1) كلمة الشيخ عبد الله بن بيه في مؤتمر الأمم المتحدة لمكافحة التطرف العنيف، الولايات المتحدة الامريكية، 2016/09/27 م.

(2) التعددية، الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، نهضة مصر، القاهرة، ط 1997 م، ص19.

(3) أخرجه مسلم في كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، رقم: (2577).

فتتعطل بموجب ذلك المقاصد الشرعية العامة الكفيلة بضبط الأمن وصون الدماء والأموال، فيقول: «جباة الأموال بغير حقها ظلمة والمعتدون عليها ظلمة والمنتهبون لها ظلمة والمانعون لحقوق الناس ظلمة وغَصَّابُ الأملاك على العموم ظلمة ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله. واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال»[1].

هذا، وقد كانت الحرب في الإسلام منذ شرعنة الجهاد حربا دفاعية في الغالب يلجأ إليها عند انسداد آفاق الحل السلمي كما هو الحال في معظم غزوات المسلمين في حياة الرسول – صلى الله عليه وسلم – وقد تكون أيضا وقائية عبّر عنها في لغة الفقهاء بجهاد الطلب الذي يندرج تحته معظم الفتوحات الإسلامية التي أسهمت في توسيع الرقعة الجغرافية لدولة المسلمين وفي نشر الدعوة الإسلامية، وهي منظومة دفاعية لا تُتْرَك لآحاد الناس يتصرّفون فيها كما يشاءون؛ بل أحيطت بسياج من السدود والقيود التي حصرتها في اختصاصات الإمام وبتقدير منه بعد النظر في مصالح الأمة العليا ومآلات الأمور بعدها، قال ابن قدامة «وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته كما يراه من ذلك»[2] فهو تدبير حكومي غير فردي، يدعو إليه إمام المسلمين والقائم على شؤونهم الخاصة إلا في حالات استثنائية، نحددها على النحو الآتي:

أ- أن يترتب على إذن الإمام فوات مصلحة ظاهرة كفرصة للنكاية بالعدو، وتُقَوّي العدوّ بوصول المَدَد ومزيد من العدد.

ب- فسق الإمام المنافي لمقاصد الجهاد، حيث نقل بعض المالكية اشتراط عدالة الولي، وهو مردود عند ابن قدامة وعند عدد من الصحابة بدليل

---

(1) المقدمة، ابن خلدون، ص:356.

(2) المغني والشرح الكبير، مج: 10، ص:372.

مشاركة أبي أيوب الأنصاري في الجهاد مع يزيد بن معاوية الذي كان متهما في دينه وعدالته ومروءته.

ج- عدم وجود الإمام: من الأمور التي تعرض للأمة في بعض الأزمنة عدم وجود إمام عام يلي أمر الأمة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، فلا يتعطل الجهاد بسبب ذلك[1].

وتأسيسا علىٰ هذا؛ يؤكد الدكتور (وهبة الزحيلي) بأن أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم ممن يعيشون خارج الدولة الإسلامية هو السلم وليست الحرب إلا أمرا طارئا أو عارضا بفعل المتغيرات الدولية ويقول عن الحرب بأنها «ضرورة يلجأ إليها في حدود الحق والعدل فهي حرب دفاعية ضد العدوان، وقد تكون وقائية أو بمبادرة من المسلمين إذا اقتضت ظروف الحرب وسياستها إضعاف العدد الواحد في بلاد أخرىٰ تابعة له، فتفتح حينئذ جبهة قتال أخرىٰ في ذلك الجزء من البلاد، ولا يجوز قتل إنسان لمجرد أنه يدين بغير الإسلام، وإنما القتال لمن قاتل المسلمين، أو اعتدىٰ عليهم، أو حال بينهم وبين نشر الدعوة الإسلامية في أرجاء العالم»[2].

ويقول العلامة ابن بيه: «وأصل العلاقة مع غير المسلمين السلم، والجهاد في الشريعة هو البحث عن السلم الدائم ولهذا طلب من جميع المؤمنين أن يدخلوا في السلم ....»

كان كل ذلك في ظروف لا معاهدات فيها تجمع العالم ولا ميثاق، ولا توجد فيها وسيلة لإبلاغ الدعوة إلا بإسناد حربي، ولا توجد فيها حدود إلا بالقوة أو بعد المسافة، ولا توجد فيها أسلحة دمار شاملة.

(1) ينظر: الجهاد تأصيل المفهوم، أحمد مختار لوح، ورقة مقدمة إلىٰ اليوم الدراسي الثاني لمنتدىٰ تعزيز السلم حول: الأسس المنهجية لثقافة السلم عند معالي الشيخ عبد الله بن بيه، جامعة الشيخ أنت جوب، بدكار، السنغال بتاريخ: 2018/05/13 م، ص7-8.

(2) أحكام الحرب وخصائصها الإنسانية، دار المكتبي، دمشق، ط 1431 هـ 2001 م، ص:10.

وقد تغيرت كل هذه المعطيات، فهل يمكن أن يدعو مسلم يفهم نصوص الشريعة ومقاصدها إلىٰ القيام بغزو الأمم؟ إلا أن يكون مختل العقل جاهلا بخصائص الإسلام وواقع العالم»[1].

المبحث الثاني: دار الإسلام ودار الحرب في العرف الفقهي

سنحاول في بداية هذا المبحث الوقوف علىٰ أهم النصوص التراثية التي حددت مفهومي هاتين الدارين وما انبثق عنهما من أحكام وتصورات رسمت ملامح العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم في حقبة مهمة من التاريخ الإنساني، يقول الكاساني الحنفي عن دار الإسلام «المقصود من إضافة الدار إلىٰ الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر ، وإنما المقصود هو الأمن والخوف ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها علىٰ الإطلاق فهي دار الإسلام، وإن كان الخوف للمسلمين فيها علىٰ الإطلاق فهي دار الكفر والأحكام مبنية علىٰ الأمان والخوف لا علىٰ الإسلام والكفر»[2].

ونجد عند فقيه آخر حنفي هو السرخسي تعريفا مماثلا يقول فيه: «دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»[3]. وهذا المفهوم المحدد للدار الأولىٰ علىٰ أساس العقيدة والأمن هو الذي سار عليه الفقهاء المعاصرون من مختلف المذاهب والاتجاهات، يقول الشيخ عبد الوهاب خلّاف عن دار الإسلام بأنها هي: «الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام ويأمن فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين»[4].

هذه التعريفات وغيرها مما نعثر عليه في بطون كتب الفقه والسياسة الشرعية؛ توضح منطلق وأساس هذا التقسيم الذي يجمع بين وحدة العقيدة والإحساس

---

(1) تأصيل السلم، مجلة السلم، فصلية محكمة تصدر عن منتدىٰ تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، ربيع الأول1438 هـ ديسمبر 2016 م، ص41.

(2) بدائع الصنائع 130/72.

(3) المبسوط، 62/10.

(4) السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة، ص69.

بالأمن، ويبدو أن الأخير هو المرجح في حالة وجود تعددية دينية في الدولة الواحدة؛ بدليل دخول الذميين والمستأمنين من معتنقي الديانات الوضعية في دائرة من تظللهم دار الإسلام، كما هو مقرر في العديد من الآيات القرآنية التي تشدد على ضرورة رعاية حقوق هؤلاء وصون دمائهم ما لم ينقضوا العهد ولم يتحالفوا مع العدو الأجنبي المتربص بنا دوائر السوء ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾[1]. وفي الحديث: «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوِ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ، فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[2].

وفي مقابل دار الإسلام تطلق دار الحرب باعتبارها إطارا جغرافيا عسكريا خاصا، عرفها أبو يوسف صاحب أبي حنيفة بأنها «هي الدار التي تكون فيها أحكام الكفر ظاهرة وإن كان جل أهلها من المسلمين». وقال عنها السرخسي: «ودار الحرب ليست بدار أحكام ولكن دار قهر فباختلاف المنعة والملك تختلف الدار فيما بينهم وبتباين الدار ينقطع التوارث بينهم»[3].

وعند عبد الوهاب خلاف هي: «الدار التي لا سلطان للإسلام عليها ولا نفوذ لأحكامه فيها بقوة الإسلام ومنعته»[4].

إذن، نفهم من هذا التقسيم أن أساسه عسكري وليس عقديا كما يتصور البعض، فلم ترد في أدبيات الفقهاء مقابلة دار الإسلام بدار الكفر إلا لماما وبدون قصد؛ إذ إن الاختلاف العقدي ليس مسوغا شرعيا لإقامة حدود جغرافية بين الشعوب المسلمة وغيرها؛ بدليل وجود أعداد ضخمة من الذميين والمستأمنين في ظل الحضارة الإسلامية. وهذا التقسيم كان معقولا ومقبولا في الفقه وفي

(1) سورة التوبة، من الآية:6.

(2) أخرجه أبوداود عن صفوان بن سليم في كتاب الخراج والإمارة، باب: تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا في التجارات، رقم الحديث: 3052.

(3) المبسوط، 35/30.

(4) السياسة الشرعية، ص:69.

الواقع؛ لما ساد العالم غداة ظهور الدعوة الإسلامية من وضع سياسي غاية في التعقيد والحساسية، تتحكم فيه لغة العنف والقوة الهادفة إلىٰ فرض استحقاقات علىٰ أرض الواقع؛ ولذا سميت تلك الدول المعادية التي تكيد للمسلمين وتسعىٰ للقضاء عليهم، وتضطهد الأقليات المسلمة المقيمة هناك بالدول الحربية.

والسؤال المطروح الآن هو ما مستند هذا التقسيم؟ وماهي مظان وروده في الكتاب والسنة؟ وهل له مسوغ شرعي يبرر استمرار العمل به في ظل عالم جديد تسود فيه معاهدات ومواثيق جديدة تفرض علينا التزامات قانونية تنبني علىٰ مراعاة حسن الجوار والعيش المشترك؟

يقول الفقيه السوري وهبة الزحيلي معلقا علىٰ هذه الثنائية: «وإذ قد عرفنا أن هذا التقسيم مبني علىٰ أساس الواقع لا علىٰ أساس الشرع ومن محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري وأنه من أجل ترتيب بعض الأحكام الشرعية في المعاملات ونحوها وأن الحرب هي السبب في هذا التقسيم. فيمكننا أن نقول إن دار الحرب هي مجرد منطقة حرب ومسرح معرفة بالنسبة لدار الإسلام التي فرضت عليها الأوضاع في الماضي أن تتكتل وأن تعتبر البلاد غير الإسلامية في مركز العدو الذي برهنت الأحداث علىٰ نظرته العدائية للمسلمين»[1].

هذا النص علىٰ وجازته يزيل الكثير من الغبش واللبس في أذهان الكثيرين ممن يستغربون وجود هذا التقسيم في تراثنا الفقهي الرائع، أو ممن يوظفونه الآن في العديد من المحافل والبيئات المضطربة عقديا وثقافيا من أجل تنفيذ أجندة سياسية إقصائية تقضي علىٰ التعددية العرقية والعقدية والمذهبية التي ظلت لفترة طويلة تمثل خير أنموذج في التفاهم والتعارف والتعاون بين سكان هذه المعمورة، رغم ما مرت به البشرية في تاريخها الطويل من حروب ونزاعات وضعت تلكم القيم المنشودة في المحك.

كما يبدو عند تحليل النصوص الفقهية القديمة والحديثة أن هذا التقسيم

(1) أحكام الحرب وخصائصها الإنسانية، ص: 10.

طارئ ومؤقت «بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها، فهو ينتهي بانتهاء الأسباب التي دعت إليه»[1].

فالدنيا؛ إذن بالمفهوم الإسلامي المنبثق من كتاب الله وسنة رسوله رقعة جغرافية واحدة، أو دار واحدة يقيم فيها البشر بألوان وألسنة ومعتقدات شتىٰ، حيث يعتبر المسلم الأرض كلها لله يجوز له أن يسرح فيها كما يشاء مبشرا بنعمة الله ومبلغا رسالته التي انتدب لها أنبياء صالحين -عليهم السلام- وعلماء ربانيين ورثوا منهم هذه المهمة بجدارة واستحقاق. وبالنظر إلىٰ فلسفة الدعوة ومراميها تواجهنا أمتان: أمة استجابت ونبذت الجاهلية، وأخرىٰ لم تستجب لأسباب ذاتية وموضوعية، يصنف رجالها ضمن مواطني دار الحرب، يقول الماوردي: «والمشركون في دار الحرب صنفان: صنف من بلغتهم دعوة الإسلام فامتنعوا منها وقاتلوا عليها، فأمير الجيش مخير في قتالهم بين أمرين يفعل منهما ما علم أنه الأصلح للمسلمين وأنكأ للمشركين من بياتهم ليلا ونهارا بالقتال والتحريق، وأن ينذرهم بالحرب ويصافهم بالقتال»[2]. هذا الصنف الأول من المشركين المعاندين المعادين للإسلام والمسلمين؛ هو الذي يصح أن يطلق عليهم مصطلح الحربيين، ولا يتم هذا الإطلاق بشكل جزافي وعاطفي يتصرف فيه آحاد الناس وفق أهوائهم؛ بل يؤول أمر هذا الوصف إلىٰ الإمام، أو الأمير الذي يقدر مصالح الأمة العليا قبل الإقدام علىٰ خلق أية روح عدوانية مع الجار غير المسلم، كما يتحاشىٰ أيضا جر الأمة نحو مغامرات عسكرية غير مأمونة العواقب.

أما الصنف الثاني من هؤلاء المشركين فقد حددهم الماوردي علىٰ النحو الآتي: «والصنف الثاني لم تبلغهم دعوة الإسلام، وقل أن يكونوا اليوم لما قد أظهره الله من دعوة رسوله، إلا أن يكون قوم من وراء من يقابلنا من الترك والروم في مبادئ المشرق وأقاصي المغرب لا نعرفهم فيحرم علينا الإقدام علىٰ قتالهم غرة وبياتا بالقتل والتحريق بالقتل قبل إظهار دعوة الإسلام لهم وإعلامهم من

(1) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(2) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص: 50.

تبقىٰ كما هي معجزات النبوة وإظهار الحجة بما يقودهم إلىٰ الإجابة، فإن قاموا علىٰ الكفر بعد ظهورها لهم حاربهم وصاروا فيه كمن بلغتهم الدعوة»[1].

يتضح من خلال هذين النصين أن مصطلح الحربي وصف يطلقه الفقهاء علىٰ غير المسلمين المجاورين للدولة الإسلامية ممن بلغتهم الدعوة، ولم يستجيبوا لها، وناصبوا العداء المسلمين بالاضطهاد أو القتال، ومع ذلك كله، ليس هناك مسوغ شرعي لإطلاق هذا الوصف من طرف أفراد الأمة؛ بل هو اجتهاد متروك للإمام يوظف فيه معطيات موضوعية تقر سلامة هذا الاتجاه ،كما أن وجود هذا الوصف لا يعني البتة بقاء الحالة العدائية بيننا وبينهم، ولا يبرر أيضا التصرفات الفردية الهوجاء التي يقوم بها بعض المحسوبين منا ، يقول السرخسي عن جماعة المسلمين الذين اقتحموا دار الحرب بدون إذن من الإمام أنه لا يجوز للإمام ومن معه نصرتهم في هذه الحالة «ولو أن الإمام دخل دار الحرب مع العسكر فدخل معه عسكر من أهل الحرب له منعة بأمان، فإن كانوا دخلوا بغير أمر الإمام، ثم قاتلهم قوم من المشركين فليس علىٰ الإمام ولا عليهم نصرتهم، إلا أن يشاء ذلك؛ لأن المسلمين بالأمان المطلق التزموا ترك التعرض لهم، كما التزموا الدفع عنهم ، وإن كان الإمام يأمرهم أن يدخلوا لمنفعة المسلمين من القتال معهم أو للتجارة أو لمداواة الجرحىٰ فعليهم نصرتهم»[2]. هذا، ويدعو الشيخ/ عبد الله بن بيه إلىٰ ضرورة إعمال وتوظيف قاعدة: تحقيق المناط للاجتهاد في مسألة تقسيم العالم إلىٰ داري إسلام وحرب، خصوصا وأنه موروث فقهي بحت، وبذلك، يمكننا أن نتوصل إلىٰ الآتي:

1. تحرير النصوص القرآنية والحديثية التي اعتمدها الفقهاء لتبني هذا التقسيم، بعد انتشار الإسلام، وتحول المسلمين من مرحلة الدعوة إلىٰ مرحلة بناء الدولة بحدودها الجغرافية وعلائقها التواصلية بينها وبين جاراتها شرقا وغربا.

(1) المصدر نفسه، ص51.

(2) شرح كتاب السير الكبير، محمد بن الحسن الشيباني، ج:5، ص:114.

2. توظيف عشرات النصوص التي تدعو إلىٰ السلم، وبناء منظومة كونية خالية من العنف والصدام، وهي تفوق كمًّا تلك التي استندت إليها الاجتهاداتُ الفقهيةُ المؤصّلةُ لهذه الثنائية.

3. الاستئناس بإكراهات الواقع السياسي والعسكري والقانوني المفروض علىٰ العالم الإسلامي، الذي بني علىٰ تحالفات ومواثيق وتوصيات لا يمكن أن تقر بوجه من الوجوه الاستمرار في تصنيف العالم إلىٰ محورين يعادي أحدهما الآخر، يقول عبد السلام جعفر: «إن مما يضعه القانون الدولي المعاصر من قاعدة ملزمة تقضي بمنع استخدام القوة، أو استخدامها فعلا؛ يتفق مع الشريعة الإسلامية تماما، وهو بدوره ينقض دعوىٰ تقسيم العالم إلىٰ دار إسلام ودار حرب»[1].

والشيء نفسه يتأكد عند الشيخ/ محمد أبو زهرة الذي يعتبر العالم الآخر كله دار عهد وموادعة لا دار حرب ومصارعة، فيقول: «يجب أن يلاحظ أن العالم الآن تجمعه منظمة واحدة، قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها، وحكم الإسلام في هذه أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي التزمتها الدّول الإسلامية، عملا بقانون الوفاء الذي قرره القرآن الكريم، وعلىٰ ذلك لا تعد دار المخالفين الذي تنتمي لهذه المؤسسة دار حرب ابتداء، بل تعتبر دار عهد»[2].

ونظرا لضبابية هذا الموضوع وعدم وضوحه؛ فهناك انتقادات شديدة موجهة إليه من طرف العديد من المفكرين المعاصرين الذي رأوا فيه بعدا صداميا غير مبرر؛ ويذهبون إلىٰ أن الفقهاء لجأوا إليه لحل معضلة حدودية بحتة، مستندين في ذلك إلىٰ ثقافة أجنبية رومانية قديمة عرفت بتعاملها القسري المجحف مع الأجانب؛ إذ كانوا يصنفون ضمن الدخلاء الذين لا يتمتعون بحقوق كاملة في الدولة الواحدة، وهو شبيه بالوضع الذي انتقل إلىٰ بلادنا مع مجيئ المستعمر

(1) المسلمون والآخر، أسس لتبادل الحوار والتعاون السلمي، ص29.

(2) الرؤية المعاصرة للتقسيم الإسلامي للمعمورة، فاطمة كساب، ص165 نقلا عن محمد أبي زهرة.

الغربي الذي سعىٰ لبناء أنموذجين من المواطنين، أطلق علىٰ الأهالي الأصليين لقب الشعبيين أو الانديجين Indigenes باللغة الفرنسية في مقابل المواطن الحقيقي ذي المزايا والامتيازات القانونية والدستورية يقول المفكر المغربي العربي: «إن نظام الدارين، إذا، تخريج فقهي، ابتكره الفقهاء لحل معضلة الحدود بين الدول، وهي فكرة قديمة، انطلقت مع الرومان حينما قسموا العالم آنذاك إلىٰ (دار الوطنيين الرومان) و (دار الأجانب أو الأعداء ..).

ولذلك نؤكد عدم استناد هذا الاجتهاد علىٰ نص صريح أو صحيح، بقدر ما هو نوع من التعامل النسبي مع النص في إطار زماني ومكاني معينين، تولد مع ضغط الحاجة، وإيحاء الصراع علىٰ الوجود في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين»[1].

يؤكد هذا المفكر المغربي في هذا النص علىٰ أن هذه الرؤية الثنائية للعالم ليست قديمة قدم الدعوة الإسلامية؛ فهي تعود إلىٰ مرحلة ما بعد قيام الدولة الإسلامية وتوسعها الجغرافي شرقا وغربا في القرن الثاني والثالث الهجريين، وهي الفترة التي شهدت التمدد نحو آسيا وأجزاء مهمة جدا من أوروبا وأفريقيا.

ويستمر الباحث المغربي في الرد علىٰ محاولات عسكرة التاريخ الإسلامي باستنساخ هذه التجارب القديمة بقوله: «فإذا كان الفقهاء قديما، قد تنبهوا إلىٰ هذه المسألة من خلال ما قدموه من أطروحات فقهية، تصون الحيز، وتضع له الحرز الذي يحميه من تطاول الأغيار.. فإنهم بالغوا في التأطير لمدلول الدار، عبر تسييجها بمفاهيم عقدية، أو علىٰ الأقل، أوهمت عباراتهم، بذلك، والحاصل أن الأمر لا يتجاوز حدود (الإدارة السياسية) التي أملاها الوضع السياسي والدولي آنئذ»[2].

(1) في نقد معيار تقسيم المعمورة، إشكالية الحيز بين القبض والبسط في المنظور الفقهي، مؤمنون بلا حدود، ص:6.
(2) المصدر نفسه، ص:1.

المبحث الثالث- موقع هذا المفهوم في الدولة الوطنية الحديثة

تعتبر الدولة الوطنية الحديثة امتدادا للإمبراطوريات والممالك والإقطاعيات القديمة التي عبر عنها الفلاسفة والمفكرون منذ أيام أفلاطون مرورا بابن خلدون ومكيافللي، وانتهاء بفلاسفة العقد الاجتماعي والمفكرين الغربيين في القرن التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وقد حصل خلال الفترة الأخيرة تحول بنيوي في مفهوم الدولة ومرجعيتها تجاوز تلك الرؤىٰ التيوقراطية التي تعتبرها امتدادا للنبوة أو لرسالات دينية مقدسة، تتمثل في إيجاد رمز مثالي يجسد شخصية الإله في الأرض، أو نائبا عنه في تصريف شؤون الكون، كما تجاوزت في أهدافها وآليات إدارتها الاعتبارات التي تجعلها مؤسسة صرفة لنشر مكارم الأخلاق وتنمية القيم، وتهذيب الروح والضمير، وهي الرؤية المنسوبة إلىٰ عدد من المفكرين المثاليين من أفلاطون إلىٰ عمانويل كانط، فهي إذن بالمفهوم الحديث الذي استقرت عليه في معاجم العلوم السياسية وفي الممارسات اليومية للإدارة والسياسة: كيان اجتماعي منظم لخدمة الجوانب المادية في حياة الإنسان، أو «تنظيم سياسي يملك سلطة قانونية، يقام من أجل تحقيق الأهداف العليا للجماعة البشرية»[1]. معتمدة في برامجها وتطبيقاتها علىٰ الأركان الثلاثة:

1. أرض ذات حدود جغرافية سياسية مرسومة، قد لا تأخذ في الاعتبار التوزيع القبائلي والعشائري القديم.
2. شعب يتكون من أعراق ومعتقدات وطوائف وإيديولوجيات شتىٰ، تنصهر بينهم الولاءات الفرعية القائمة علىٰ العرق والطائفة والمذهب.
3. الدستور: الذي ينتظم في ظله عقد اجتماعي يخول للدولة صلاحيات تحديد الحقوق والواجبات مقابل التنازل[2].

(1) Dictionnaire encyclopédique Larousse, Libraire Larousse, Paris ,1976, p516.

(2) ينظر: الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، عبد الإله بلقزيز، ص: 89 وينظر أيضا: Manuel castelles, Fain de milliénaire, Fayard, Paris ; 1999, p128-130.

إذن، «الدولة الحديثة دولة لمواطنيها كافة بمعزل عن انتماءاتهم الدينية والمذهبية والعرقية. وهي، بهذا الاعتبار لا يمكنها أن تنحاز إلىٰ فريق آخر أو فرقاء آخرين. خاصة وأن الأعم الأغلب من مجتمعات العالم متعدد التكوين المذهبي»[1].

ويستمر المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز في تأكيد أن الدولة الوطنية الحديثة ليس بالضرورة أن يكون معيار التمايز فيها دينيا، رغم أن الدين يشكل أحد اهتمامات مواطنيها وهمومهم اليومية «لا تقوم الدولة المدنية الحديثة علىٰ الدين، لأن الدين ليس من مقتضيات المبدأ الأساس الذي تقوم عليه المواطنة»[2].

وتأسيسا علىٰ هذه الرؤية الحديثة لمفهوم الدولة؛ يذهب عدد من المفكرين إلىٰ أن ذلك التقسيم الفقهي القديم للمعمورة إلىٰ دارين يبقىٰ تبريره تاريخيا، ولا مسوغ لاستخدامه اليوم في ظل وجود تنظيم دولي حديث يحمي حقوق الجوار، وينظم العلاقات الحديثة في إطار اتفاقيات ومعاهدات تقضي علىٰ ثقافة الحرب ونظرية الصراع والصدام، وتدعو إلىٰ الحفاظ علىٰ الأمن والسلم الدوليين، علاوة علىٰ ظهور الدولة الوطنية الحديثة المنسوجة الخيوط علىٰ منطق المصالح السياسية والاقتصادية والاستراتيجية البعيدة عن ولاءات القبيلة والعقيدة والطائفة، يقول المفكر المغربي العربي إدناصر: «فالمعطيات الواقعية، الآن، مختلفة تماما عما كان عليه الوضع قديما، فنشوء مفهوم (الدولة الحديثة) أفرز نظاما سياسيا مفارقا للمحتوىٰ الفقهي الذي تصوغه نظرية الخلافة، وهو نظام جرىٰ تحكيمه شيئا فشيئا في أجهزة الحكم في العالم الإسلامي.

والجدير بالذكر أن المسلمين لم يعرفوا في عصورهم الأولىٰ مفهوم (الدولة) بالمعنىٰ المتداول في قواميس العلوم السياسية اليوم، ولكنهم في المقابل، تعاملوا مع مفهوم (الدار) اصطلاحًا يعبر عن مجمل الهموم السياسية، والأفكار التنظيمية،

---

(1) الدولة والدين، عبد الإله بلقزيز، ص:98.

(2) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

التي يلتئم منها المجال الجغرافي، الذي تقوم علىٰ أرض سلطة الإسلام..»[1].

ويرىٰ أن هذا المفهوم الفقهي للدار ليس جغرافيا ذات حدود مرسومة، بل هي بقعة متحركة قابلة للتمدد بتمدد النفوذ وانتشار الفتوحات الدعوية، أو بفعل التوسعات العسكرية التي تحكمها غريزة البقاء.

ويرىٰ هذا الباحث أن خطورة هذا المفهوم نابعة من الآتي:

1. نقل الصراع من الدائرة السياسية إلىٰ دائرة العقيدة، ومن الفروع إلىٰ الأصول، علىٰ ما في ذلك من إصدار أحكام قاسية وتنمية قدر كبير من الخوف والرهب من الآخر الذي يظهر في شكل شبح مرعب مليء بالشر والشرر.
2. بسبب إضفاء البعد الفقهي علىٰ هذا التقسيم السياسي للمعمورة؛ يمثل هذا التراث ثقلا علىٰ كاهل العقل الفقهي؛ لانضباط الحياة السياسية اليوم، وقيامها علىٰ مرجعية مقتبسة من مواثيق العلاقات الدولية التي أعادت رسم الحدود الجغرافية علىٰ أسس ومقومات تتناقض مع هذا التقسيم في العديد من مضامينه ومراميه.
3. اتجاه العالم نحو تبني منظومة القرية الكونية الواحدة في ظل العولمة المتفاهمة المتواصلة؛ يتناقض مع تشطير العالم إلىٰ شطرين متنافرين متنازعين.
4. توظيف الحركات المتطرفة لهذه الثنائية من أجل بلقنة لحمة الاجتماع الإنساني خصوصا في المجتمعات المسلمة التي تشكل نسيجا من الأعراق والطوائف والمعتقدات.
5. إعادة الحنين إلىٰ مشروع الخلافة، الذي كان حلا لمشكل تنظيمي طارئ، وليس بالضرورة وضعا إلهيا مسوقا ومحكوما بضوابط صارمة تجرم كل رؤية مخالفة له.

(1) في نقد معيار تقسيم المعمورة، ص:2.

6. إلغاء منطق التعارف، والتواصل والتداول الذي بنيت عليه الحضارة الإنسانية، وأشار إليه القرآن الكريم بلفظ الآيات والسنن الكونية في التنوع والاختلاف والتداول[1].

هذا، ويذهب العلامة عبد الله بن بيه نحو مسلك قريب من هذا، مستأنسا بمحفوظاته من التراث الأصولي وما يقتضيه توظيفه من تجديد وترشيد لمعالم الاجتهاد الفقهي المعاصر؛ حيث يرىٰ أن التطور الزماني اليوم يفرض علينا واقعا جديدا مخالفا لما كان معهودا أيام نزول الأحكام الجزئية، وبالتالي؛ ينبغي الاستئناس بقراءة جديدة للكليات التي مثلت لبنات الاستنباط في الشرع، وبمعنىٰ آخر التركيز علىٰ كلي الزمان والمكان؛ إذ إن الواقع المعيش اليوم يتسم بالتعقيد والحساسية، تتحكم فيه المعاهدات الدولية، والحدود الجغرافية المرسومة، والمياه الدولية، والمناطق المحايدة، علاوة علىٰ انتشار أسلحة الدمار الشامل والصواريخ العابرة للقارات، إلىٰ جانب ما يسوده من تعددية دينية وإثنية وثقافية داخل الدولة الإسلامية وخارجها، إضافة إلىٰ تغير الولاءات القبلية والعشائرية واستبدالها بولاءات تعاقدية، أو عقد اجتماعي جديد بين الحاكم والمحكومين.

فالسيادة الآن تعتمد علىٰ التبادل بين الدول في ظل المعاهدات والمواثيق، ومع بروز العولمة بأبعادها الاقتصادية والسياسية والثقافية والإعلامية؛ صارت العولمة هي سيدة العالم[2].

هذا الواقع الجديد المعقد في بنيته وفي نظمه؛ يقتضي من عامة المسلمين الذين يتبنون خيار الصدام التخلي عن الخيار الرومانسي في حكم العالم وإدارته، وإخضاع الآخرين حتىٰ يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، كما يحلو لهم قراءة آيات قرآنية ذات دلالات ظنية مربوطة بكلي الزمان والمكان، وفي ذلك يقول الشيخ ابن بيه: «إن واقع اليوم يقتضي البعد عن الخيال الرومانسي حول التاريخ، والتخلي عن الوهم الإمبراطوري للأمة، وعن التاريخ المعسكر والمنتصر، أو

(1) ينظر: في نقد معيار تقسيم المعمورة، العربي إدناصر، ص: 3-5.

(2) ينظر تنبيه المراجع علىٰ تأصيل فقه الواقع، ص:34.

الذي يجب أن يكون كذلك وعن أوهام جعلت الأمة اليوم في حالة عداء للإنسان والكون عوض أن تبقىٰ علىٰ أصلها شريكة في بناء الكون وعمارته»[1].

كما يرفض بقوة ربط الوجود والحياة بالتدين، وكأن المتدينين وحدهم هم الذي يحق لهم إدارة الكون وسيطرته «إن عالم اليوم لم يعد يعرف هويته بالدين، وإنما أصبح يعرفها بالثقافة والمصالح والتكنولوجيا والمعاهدات، وهو لا ينبغي أن يكون فيه متدينون ومحافظون، ولم يعد الواقع يقبل التقسيمات المعمورة، فالخطأ في التشخيص قاتل، لأن العالم اليوم عالم متعدد الثقافات، قيمته في التعددية التي في حد ذاتها تفتح فرصا واسعة للسلام الأصلي الطبيعي للبشر»[2].

ولم يكتف الشيخ بإثبات تاريخية هذا التقسيم وتقادمه واقعيا كحال الكثير من المفكرين المعاصرين؛ بل تجاوزها إلىٰ أبعد من ذلك بطرح منطلقات مهمة لمراجعة هذا التصور أو هذه المحاولة المستميتة لعسكرة التاريخ والجغرافيا، وتتمثل تلك المنطلقات في:

1. النظر إلىٰ المآلات والعواقب واعتبارها مسالك ضرورية لكشف الواقع ومعرفة رهاناته.
2. ملاحظة أدوار الخطاب القرآني والحديثي تبعا لتعدد وظائفه البنيوية المختلفة من دعوة وتبليغ، وقضاء، وبت في المظالم والخصومات، وقيادة المجتمع وسياسته وتسديد برامجه وتطلعاته.
3. استحضار البعد الإنساني، والانتماء إلىٰ الكون، من منطلق أن البشر هم أحوج إلىٰ إقامة حلف كوني كبير لرعايته، وإصلاح ما فسد فيه، ومواجهة قوىٰ التطرف والإرهاب والظلامية في كل المجتمعات، وتنزيل قيم الرحمة والعدل والإحسان والمحبة علىٰ واقع الحياة اليومية بكل تعقيداتها وظروفها.
4. استغلال المكان المتاح في الشريعة من أجل استنفار المنهج الأصولي،

(1) المرجع نفسه، ص:35.

(2) تنبيه المراجع علىٰ تأصيل فقه الواقع، ص: 35.

خصوصا في توظيف المقاصد الشرعية الكبرىٰ من ضروريات وتحسينيات وتكميليات، وتفعيل المناط بأنواعه الثلاثة (تحقيق، تخريج، تنقيح) وبذلك نصل إلىٰ حل واحدة من الهموم الفقهية المؤرقة[1].

وفي الجانب الآخر الغربي خصوصا؛ يسعىٰ مفكروهم بالكاد لتبرير حالة العداء القائمة في بعض مجتمعاتهم تجاه كل ما يمت بصلة إلىٰ الإسلام والمسلمين عقيدة وحضارة وثقافة، من منطلق أن العالم الإسلامي هو البادئ والبادئ أظلم، فهو – في وجهة نظرهم – عدواني في الأساس، وبالتالي يحصد اليوم ما جنته يداه، وتقوم دعواهم هذه علىٰ حجتين: إحداهما نفسية تتمثل في أن ادعاء المسلمين بوجود عداء مرير من الغرب ضدهم، هو في الوقت نفسه شبيه بما يسمىٰ بالإسقاط في مناهج البحث؛ إذ إنه نتاج الخطاب المتشنج المتزمت الصادر من عامة المسلمين، الذي يبالغ في وصف الخطر القادم من الغرب وما يبيته هذا الأخير من مكائد ومؤامرات شريرة ضد الخير والصلاح.

وثانيتها وهي الأكثر التصاقا بموضوع دراستنا: ملموسة، وهي أن في تاريخ المسلمين وفي تراثهم من أقوال الكراهية والعدوانية ما لا يحتاج الطالب إلىٰ وقت طويل من البحث لكشفه واكتشافه؛ وفي مقدمة تلك الأقوال ما سطرته كتب الفقه ومراجعه من تصنيف عقدي عسكري للعالم، يوحي بديمومة الحرب واستمرار العداء بين الطرفين إلىٰ أن تقوم الساعة، أو ينجح الطرف المسلم لإخضاع الآخر وتليين قناته[2].

وإلىٰ جانب ذلك، توجد محاولات غربية منصفة لتفسير حالة العداء القائمة، دون التشبث بالموروث التاريخي الصرف، واعتباره معيارا فاصلا لتحديد نقاط التقاطع بين المسلمين وغيرهم، يقول المستشرق الغربي (فريد هاليدي) في هذا الصدد: «فإن تحليل العداء للمسلمين يوفر السياق لتطوير ما يمكن أن

(1) ينظر: تنبيه المراجع علىٰ تأصيل فقه الواقع، ص: 37.

(2) ينظر: الإسلام والغرب: خرافة المواجهة، الدين والسياسة في الشرق الأوسط، فريد هاليدي، ص: 165.

يكون مناقشة، أو خلافا بين مسلمين وغير مسلمين حول قضايا هي موضع خلاف حقيقي وتتباين فيها الأخلاق والتقاليد والتأويلات. وأسوأ ما يمكن أن يفعله تحليل كهذا هو أن يدعي عدم وجود قضايا مطروحة أو أن كل نقد للدين الإسلامي، بوصفه عقيدة أو ممارسة، إنما ينطلق من تحامل علىٰ المسلمين»[1].

والخلاصة أن الدولة بمفهومها القانوني المعاصر؛ تعد وليدة تجارب تاريخية قديمة اختلط فيها الدين والعرف بالسياسة، وانتقل خلالها المقيمون علىٰ أرضها من مجرد رعايا يعيشون علىٰ فتات موائد الحاكم ومكرماته إلىٰ مواطنين يربطهم عقد وميثاق غليظ مع الحاكم، يتنازلون بموجبه عن معظم حقوقهم في التصرف الفردي كالحق في الانتقام وإدارة المحيط لصالح الدولة التي تعنىٰ بحمايتهم وتوفير الأمن والأمان، والعيش الكريم لهم. كما أنها تعتمد علىٰ مقومات وأركان ثابتة يتناغم جميعها لتشكيلها من أرض وشعب ودستور، وتضبط حدودها علىٰ أساس جغرافي لا عقدي؛ غير أن ذلك لا يمنع وجود العديد من الدول المنسوبة إلىٰ ديانات معينة كالدول الإسلامية الملكية والجمهورية، ودولة الفاتيكان مقر البابا وكرادلة الكاثوليكية في العالم، وهي كغيرها من دول العالم المعاصر لا تنظر إلىٰ جاراتها ذوات الأغلبية المسيحية أو الوثنية بأنها حربية.

الخاتمة:

بعد هذا العرض الموجز والمتواضع لواحدة من أعقد القضايا الفقهية وأشكلها، والتي يستغلها خصوم المسلمين وبعض مناصريهم استغلالا متعسفا؛ لتأكيد عدائية الإسلام للآخر، وسده آفاق التعاون والتفاهم مع المخالفين من سكان المعمورة، وهو طرح غير أمين يجافي الصواب في مجمله وفي تفاصيله، بدليل أن هذا التقسيم الجغرافي العقدي للعالم لم يرد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله نص صريح يؤصله ويدعو إليه؛ بل هو نتاج اجتهاد فقهي أملته ظروف الحرب الاستنزافية التي شهدها العالم الإسلامي في القرن الثاني والثالث

(1) الإسلام والغرب، فريد هاليدي، ص: 166.

الهجري، بالتزامن مع مرحلة التحول من الدعوة والفتح إلىٰ بناء الدولة وعقد الأحلاف والمعاهدات الدولية؛ وعليه توصلنا إلىٰ الآتي:

1. لم نعثر علىٰ أحاديث نبوية أو آثار من الصحابة -رضوان الله عليم- تدعو صراحة إلىٰ تقسيم المعمورة إلىٰ شقين، مسلم وآخر حربي، علىٰ الرغم من ورود العديد من الأحاديث الدالة علىٰ حقوق المسلمين والذميين والمعاهدين والمستأمنين وواجباتهم،
2. التأصيل الفقهي للدارين يبدو مضطربا ومختلفا في شرائط وآليات تحديده، فللأحناف طرح وتحديد لمعالم الدارين وحقوق المقيمين فيها أكثر تقدما ومرونة، ولعل هذا الاضطراب هو ما اضطرهم إلىٰ إضافة ديار أخرىٰ كدار العهد ودار الأمن.
3. حتىٰ لو سلمنا جدلا بشرعية هذا التقسيم وصحته؛ فإن الظروف السياسية التي يمر بها العالم اليوم؛ تدعونا إلىٰ تكييفها والحكم علىٰ ظرفيتها كشأن عدد كبير من الأحاديث والآثار التي تفسر في إطارها الزماني والمكاني، فليس من المعقول اليوم العمل بحديث نفي إلقاء التحية علىٰ أهل الكتاب والتضييق عليهم في الطرقات، ومنعهم من بناء كنائس جديدة أو ترميم كنائس قائمة تحت ذريعة العمل بهذا الموروث القديم.
4. يعتبر تراثنا الفقهي والأصولي واحدا من أغنىٰ المدونات القانونية المعنية بتكريم الإنسان، وصيانة حقوقه ورعايته، وبالتالي؛ يدعو المجددون إلىٰ توظيف آليات الاجتهاد الأصولي، وبالتحديد في مبحث القياس؛ لتوظيف تحقيق المناط توظيفا دقيقا للاجتهاد في توضيح الغامض والكشف عن مواطن الخلل القابعة في أفهام الكثيرين ممن يسيئون إلىٰ الإسلام – وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا – حين يدعون باستماتة إلىٰ إعادة التطبيقات الفقهية في التعامل مع غير المسلمين ممن يعيشون داخل الدولة الإسلامية، أو المقيمين خارجها من دول الجوار، فيسمون التفجيرات الإرهابية فتحا، ويدعون إلىٰ إعادة قانون الجزية والعشور

وغيرها من تطبيقات تاريخية معينة.

هذا، وندعو في ختام هذه الورقة المؤسسات العلمية البحثية إلىٰ توجيه الباحثين والطلاب إلىٰ العناية بتراثنا السياسي الشرعي وما يعتمد عليه من نصوص حديثية تفسيرا وتحليلا وتقريبا؛ حتىٰ لا يختطفه المتطرفون لتنفيذ أجندتهم الخفية، والله الموفق.

===================

قائمة المصادر والمراجع:

1. أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية، عبد اللطيف عامر، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط 1406 هـ 1986 م.
2. أحكام الحرب وخصائصها الإنسانية، وهبة الزحيلي، دار المكتبي، دمشق، ط1431 هـ 2001 م.
3. الأحكام السلطانية، الماوردي، تح: أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط 1409 هـ
4. الإسلام والغرب، خرافة المواجهة، الدين والسيف في الشرق الأوسط، فريد هاليدي، تر: عبد الله النعيمي، دار الساقي، بيروت، ط:3، 2017 م.
5. بدائع الصنائع، الكاساني علاء الدين، تح: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2003 م.
6. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 1984 هـ
7. التعددية، الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، محمد عمارة، نهضة مصر، القاهرة، ط 1997 م.
8. تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بين بيه، الموطأ للنشر، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط3، 2017 م.
9. الجهاد: تأصيل المفهوم، أحمد مختار لوح، ورقة مقدمة إلى اليوم الدراسي الثاني لمنتدى تعزيز السلم حول: الأسس المنهجية لثقافة السلم عند معالي الشيخ عبد الله بن بيه، جامعة الشيخ أنت جوب بدكار، السنغال بتاريخ 2018/05/13 م.
10. الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، عبد الإله بلقزيز، منتدى المعارف، بيروت، ط 2015 م.
11. السنن، أبو داود سليمان بن الأشعث، بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1420 هـ 1999م
12. السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 6، 1418 هـ
13. شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، الشنتمري سليمان بن عيسى، المطبعة الحميدية المصرية، 1332 هـ
41. شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، السرخسي، تح: أبي عبد الله محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1417 هـ 1997 م.
15. في نقد معيار تقسيم المعمورة، العربي إدناصر، إشكالية الحيز بين القبض والبسط في المنظور الفقهي، مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2015 م.

16. المبسوط، السرخسي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ ولا رقم الطباعة

17. مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي العدد45، 2007 م.

18. مجلة السلم، العدد1، فصلية محكمة تصدر عن منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، ربيع الأول 1438 هـ ديسمبر 2016 م.

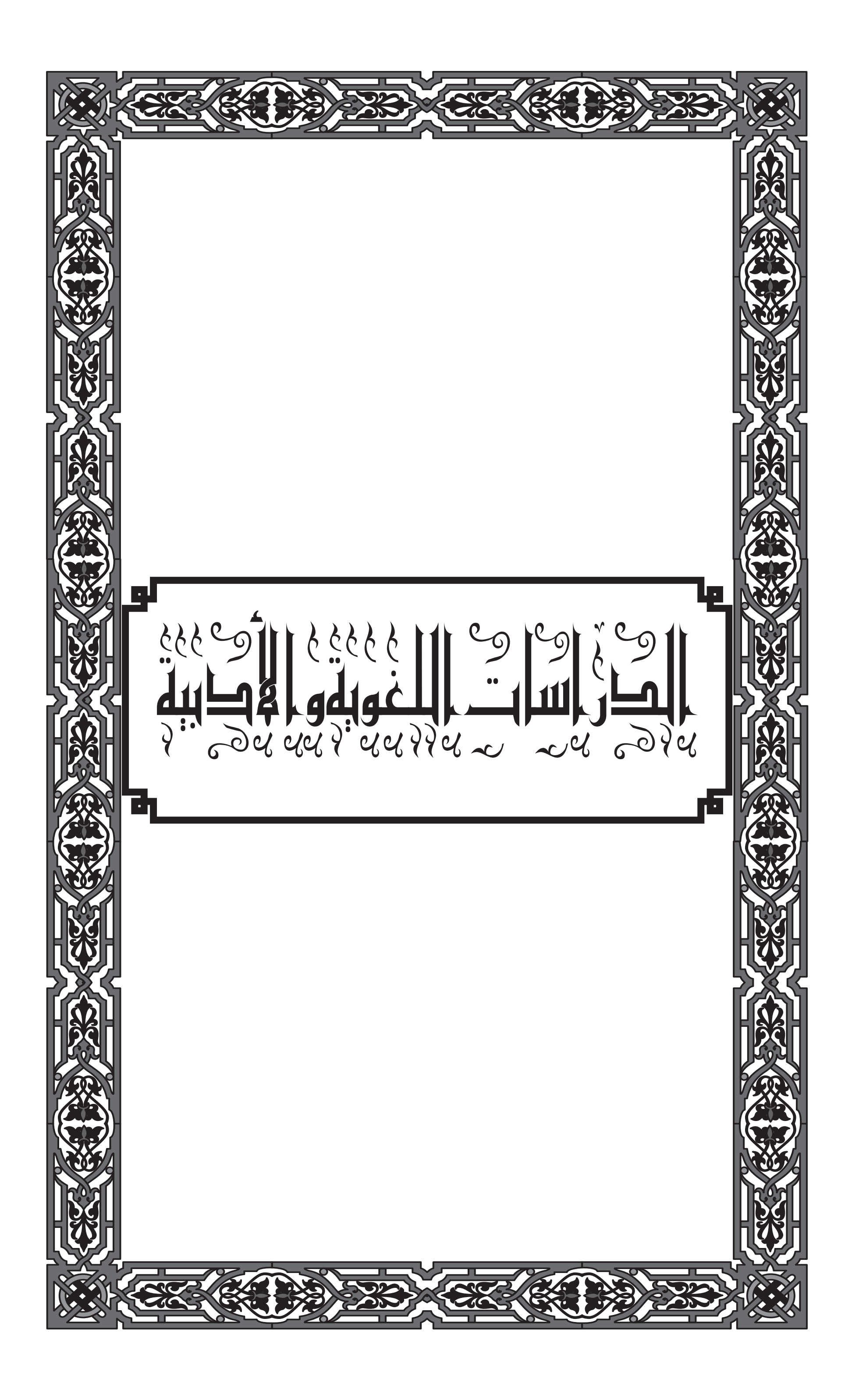
19. المسلمون والآخر، أسس لتبادل الحوار والتعاون السلمي، لجعفر عبد السلام وآخرين، بدون تاريخ النشر، ولا رقم الطباعة.

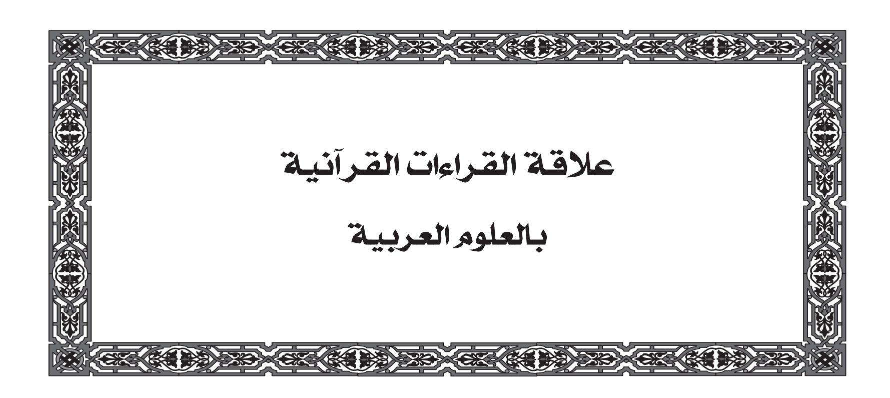
20. المغني والشرح الكبير، ابن قدامة، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

21. المقدمة، عبد الرحمن ابن خلدون، ضبط: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط1431 هـ 2001 م.

22. **Dictionnaire encyclopédique Larrousse, Libraire Larousse, Paris, 1976/**

23. **Manuel castelles, Fain de Milliénaire, Fayard, Paris 1999**


الدراسات اللغوية والأدبية



علاقة القراءات القرآنية بالعلوم العربية

د. الصادق أحمد عبد الكريم الخازمي
كلية العلوم الشرعية
جامعة بني وليد - ليبيا

المقدِّمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أمَّا بعد،

فلمَّا كان القرآن الكريم هو القاسَم المشترك بين اللغة وقراءاته المتعدِّدة صار الحديث عن علاقة كلٍّ من القراءات القرآنيَّة وعلوم اللغة أمرا ليس بمستغرَبٍ، بل هو أمرٌ من المُسَلَّمات؛ ذلك أنَّ نزول القرآن لم يكن إلاَّ بلغة العرب، وممّا جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء: 192-195]، وما القراءات القرآنيَّة في حقيقة أمرها إلاَّ اختلاف كيفيَّات النطق بالكلمات القرآنيَّة، بل هي والقرآن حقيقتان بمعنىً واحدٍ كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمد محيسن ومن حذا حذوه من أهل العلم(1).

(1) ينظر: في رحاب القرآن الكريم، د. محمد سالم محيسن: 1 / 209، القراءات وأثرها في علوم العربية، محمد سالم محيسن: 1 / 16 – 18.

والمتأمِّل في القراءات القرآنيَّة يُدرك ذلك الارتباط ويلمسُه من خلال تصفُّحه كتب الاحتجاج للقراءات وتوجيهها، ومن خلال تتبُّع سِيَر أعلام تلك القراءات كما سيتَّضح في ثنايا هذا البحث.

وقد كلِّفت بتسليط الضوء حول هذه العلاقة في ندوةٍ أقامها (مكتب الوعظ والإرشاد) بمدينة بني وليد، فكان نواةً لهذا البحث الموسوم بـ(علاقة القراءات القرآنيّة بعلوم العربيَّة)، وهو في ثلاثة مباحث، تناول الأوَّل منها الإرهاصات المُنبئة عن تلك العلاقة وأبرز ملامحها، وتناول الثاني ثمارَ تلكم العلاقة وآثارها، أمَّا الثالث فقد استعرض جملةً من النماذج المُبرهنة على عُمْق العلاقة وتجذُّرها، ثمَّ ذُيّلتْ هذه المباحث بخاتمةٍ سطَّرت أبرز ما توصل إليه هذا البحث من نتائج.

وإليك فيما يلي عرْض تلكم المباحث وتلك الخاتمة:

====================

المبحث الأول- الإرهاصات والملامح

تجلَّتْ – فيما يبدو لي- أوَّلُ الإرهاصات الدَّالة على العلاقة القائمة بين القراءات القرآنيَّة وعلوم العربيَّة مع تلك المناجاة التي ناجى فيها صفوةُ الخلق -صلوات الله وسلامه عليه – ربَّه بأن يهوِّن على أمته حينما أتاه جبريل يُقْرِئُهُ السلامَ عنه جلَّ في عُلاهُ، ويُخبِرُه بإقراء أمته القرآنَ على حرفٍ واحدٍ، فأُذِنَ له بإقرائها القرآنَ على سبعة أحرفٍ.

فقد جاء فيما صحَّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه عنه أبيُّ بن كعب – رضي الله عنه - حيث قال: «إن النبي - صلى الله عليه وسلَّم - كان عند (أضاة بنى غفار)، فأتاه جبريل عليه السلام، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتُك القرآن على حرف، فقال: أسألُ الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم أتاه الثانية فقال: إن الله تعالى يأمرك أن تَقرأ أمتُك القرآن على حرفين, فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاءه الثالثة فقال: إن الله يأمرُك أن تَقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته،

وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثمَّ جاءه الرابعة فقال: إن الله يأمرُك أن تقرأ أمتك على سبعة أحرف، فأيُّما حرفٍ قرأوا عليه فقد أصابوا»[1] .

فقد لاحَتْ بذلك الإذنِ العلاقةُ القائمةُ بين هذين العِلْمَيْنِ في الأفُق، كما لاحت فيما رواه عنه أبيُّ بنُ كعب – رضي الله عنه – كذلك، إذ لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم جبرائيل فقال: «يا جبرائيل إني بعثت إلى أمة أميين، منهم العجوز، والشيخ الكبير، والغلام، والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قَطُّ. قال يا محمد: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف»[2].

ثمَّ ظهر ثاني هذه الإرهاصات مع ما جاء في بعض تأويلات الأحاديث الواردة بشأن الأحرف السبعة من أنَّ المُراد بالأحرف السبعة أنْ يُقرأ القرآنُ على سبعة أوجُهٍ من أوجُه التغايُرِ السبعة التي يقع فيها الاختلاف فيما بين الأسماء من إفرادٍ وتثنيةٍ وجمعٍ، وتذكيرٍ وتأنيثٍ، وبين تصريف الأفعال من ماضٍ، ومضارعٍ، وأمرٍ، وبين وُجوه الإعراب المتعدِّدة، وبين النَّقص والزيادة، وبين التقديم والتأخير، وبين اللفظ ومرادفه، وبين اختلاف اللغات، بالفتح والإمالة، والإظهار والإدغام، والهمز والتسهيل، ونحو ذلك. وما هذا إلاَّ تِبيانٌ لتلك العلاقة، ودليلٌ عليها، وإظهارٌ لجذورها المتأصِّلة بين ذينك العلميْن.

ثُمَّ تكشَّفتْ هذه الإرهاصات، وازدادتْ وُضوحاً، بل تجسَّدت لتُصبح واقعاً ملموساً مع اشتراط موافقة تلك القراءاتِ القرآنيةِ قواعدَ اللغةِ العربيَّةِ، لكي يُقضى لها بالقبول، ولِيُجْعَلَ ذلك الشرطُ ركناً من أركان صحَّتها، فقد حُكِمَ على كلِّ قراءة لم تُوافِق ما سُنَّ من قواعد العربية بالشذوذ، ولو صحَّ سندُها ووافقت رَسْمَ المصاحف العثمانيَّة، وفي ذلك يقول ابن الجزري[3]:

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: بَيَانِ أَنَّ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ وَبَيَانِ مَعْنَاهُ، تحت رقم: (1943): 2 / 203.

(2) أخرجه الترمذي في سننه : في كتاب القراءات، تحت رقم: (2944)، تحقيق صدقي محمد جميل العطار، خرّج أحاديثه وعلق عليه عبد القادر عرفان العشا حسونة: 4 / 434.

(3) ينظر: متن طيبة النشر في القراءات العشر، ضبطه وصحَّحه: وليد بن رجب بن عبد الرشيد،=

فكلُّ ما وافق وجهَ النَحْـــوِ   وكان للرسم احتمالاً يحوي

وصحَّ إسناداً هـــو القرآنُ   فهـــذه الثلاثـــــــةُ الأركانُ

وحيثُما يَخْـــتلُّ ركنٌ أثبتِ   شذوذَهُ لَوْ أَنَّهُ في السَّبْعةِ

وجاء في تبيانه معنىٰ موافقة القراءة للعربية «أن توافق وجهاً من وُجوه النحو، سواءٌ كان أفصحَ أم فصيحاً، مجمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضرّ مثلُه، إِذا كانتِ القراءةُ مِمَّا شاع وذاعَ، وتلقَّاهُ الأئمَّةُ بالإِسْنَادِ الصَّحيحِ، إِذْ هو الأصْلُ الْأَعْظَمُ، وَالرُّكْنُ الْأَقْوَمُ»(2).

والمتأمِّلُ في هذا الشَّرط يُدْرِكُ مدىٰ العلاقة القائمة بين هذين العِلْمين، ومدىٰ الارتباط الوثيق بينهما، فالقرآنُ الكريمُ مُنَزَّلٌ بالعربيَّة، وقراءاتُه المتعدِّدةُ مظهرٌ من مظاهر فصاحته، ودليلٌ صادقٌ علىٰ رُقِيِّ بلاغته؛ ذلك أنَّ كلَّ قراءة بمنزلة آيةٍ مستقلةٍ بذاتها، بل إنَّ القراءاتِ المتعدِّدةَ للآية الواحدة تحمل في طيَّاتها معانيَ متنوعةً، لا تضادَّ فيها، ولا تناقُضَ، وهذا بلا رَيْبٍ يستدعي كون موافقة القراءة للعربيَّة ركناً ركيناً لا يُتساهل فيه، ومعياراً للقبول والرفض. وفي ذلك يقول الرافعي: «وإذا تَمَّ هذا النظم للقرآن مع بقاء الإعجاز الذي تحدَّىٰ به، ومع اليأس من معارضته علىٰ ما يكون في نظمه من تقلُّب الصُّور اللَّفظيَّة في بعض الأحرف والكلمات بحسَب ما يلائم تلك الأحوالَ في مناطق العرب، فقد تَمَّ له التَّمامُ كلُّه، وصار إعجازه للفطرة اللغوية في نفسها حيث كانت، وحيث ظهرت، ومهما يكن من أمرها»(1).

وتظهرُ ملامح هذا الارتباط في شُموليَّة القراءاتِ القرآنيَّةِ لعُلوم العربيّة ابتداءً من عنايتها بالصَّوت المُخْتَلَفِ في نطقه بين التَّحقيق والتَّخفيف، بل بين صُوَرِ التَّخفيف بأجمعها، أو بين إيفائه نطقَ حركته واختلاسِها، أو بين إظهارِه وإدغامِه،

= ص: 18.

(2) النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع: 1 / 10.

(1) إعجاز القرآن: مصطفىٰ صادق الرافعي، ص: 65.

أو ما إلىٰ ذلك من الظواهر الصوتيَّة المتعدِّدة التي وَعَتْهَا القراءاتُ القرآنيَّة، وجسَّدتها في هذا الكتاب المُعجز.

وتتجلَّىٰ أبرَزُ معالمِ تلك الشُّموليَّة في معالجة هذه القراءات جلَّ القضايا الصرفيَّة، إن لم تكن كلّها، فلا يكاد يخلو بابٌ من أبواب الصَّرف من وُرُودٍ في تلك القراءات، مع ذكرٍ لأحواله المتعدِّدة، وسردٍ لمسائله المتشعِّبة.

وممَّا وعتْه القراءات القرآنيَّة قضايا التركيبِ النحويِّ، وبيانُ أثره في سياق المعنىٰ الإجماليِّ للقراءة الواحدة، فما من بابٍ من أبواب النحو إلاَّ وللقراءات فيه القِدْحُ المعلَّىٰ.

ولم يقف الأمرُ عند استيعابها هذه العلوم الثلاثة فحسْب، بل إنَّه تجاوزَهُ إلىٰ احتواءِ عِلْمَيِ الدلالة والبلاغة، لتَتَتَبَّعَ مراميَهما، وتُعَدِّدَ أغراضَهما علىٰ نسقٍ رفيع المستوىٰ.

ويُعَدُّ الرسم العثمانيّ مَلْمَحاً من ملامح هذه العلاقة، فالمتأمِّلُ فيه يقفُ علىٰ دوره في تجسيد تلك العلاقة القائمة بين القراءات والعربيَّة، ذلك أنَّ الرسم – بمعناه العام – يمثِّل أداةَ اللغة العربيَّة في تدوين رصيدها المعرفيّ علىٰ اختلاف ألوانه وأشكاله، وقد رسَّخ هذا الرسم تلك القراءات، ومكَّن لها أسبابَ البقاء في خطٍّ متوازٍ يُجاري السببَ الرئيسَ في التَّمكين، ألا وهو صِحَّةُ سند تلك القراءات وتواتُرُها، وقد مرَّ بنا - في مستهلِّ هذا البحث – أنَّ صحَّةَ السند وموافقةَ رسم أحد المصاحف العثمانيَّة شرطان من شروط قبول تلك القراءات، وركنان من أركان صحَّتها.

ولك أن تتتبع معي أواصر هذه العلاقة المترامية الأطراف في رسم الهمزة المتوسِّطة في الفعل (يَسْألُ) وما تفرَّع منه بعد جزمه في نحو قوله تعالىٰ: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾ [يوسف:82]، فقد أُدرجت الهمزةُ المتوسِّطةُ علىٰ جرَّة السين من هذا الفعل، وعلىٰ جرَّة ما تقدَّمها ممَّا وقع الهمز فيه إثر ساكنٍ، سواء من الأفعال كما هو حال رسْمِها في (يجْأرون)، أو الأسماء كما هو

حال (الأفئدة)، وهو ما لا يتماشىٰ مع ما سُنَّ في قواعد الإملاء القياسيِّ، لكنَّه رسْمٌ ضُمِنَ به إقرارُ حقيقتيْن لغويَّتيْنِ أولاهما: التحقيق، وأُخْراهما: التخفيف، وذلك بأن ينطق بالهمز محقَّقاً، مع استيفائه الجهرَ والشدَّة، وأنْ يُخَفَّفَ نطقُهُ بأنْ تُنقلَ حركته إلىٰ الساكن الصحيح قبله، وذا لا يتأتَّىٰ إلاَّ مع إدراج تلك الهمز علىٰ جرَّة ما تقدَّمها.

وقد يكون لمخالفة هذا الرسم ما سُنَّ من قواعد الإملاء القياسيِّ أثرٌ في التنويه علىٰ احتمال الكلمة دلالاتٍ متعدِّدةً، وصِيَغاً متنوِّعةً علىٰ نحو ما جاء في إدراج همزة (القرآن) علىٰ السطر، فمع احتمال رسم هذه الكلمة ظاهرة النقل التي يُسْتَقَىٰ منها معنىٰ القراءة أيضاً، فإنَّ رسمها قد احتمل دلالة الضمِّ والجمع علىٰ سبيل الحقيقة لا علىٰ سبيل المجاز المجمع عليه من قِبَل اللغويِّين. جاء في (لسان العرب) أنَّ «الأصل في هذه اللفظة الجمع، وكل شيءٍ جمعته فقد قرأته، وُسمِّيَ القرآنَ لأنَّه جمع القصص، والأمر والنهىٰ، والوعد والوعيد، والآيات والسور بعضها إلىٰ بعض، وهو مصدر كالغفران والكفران»[1]، وجاء في (شرح الفاسي علىٰ الشاطبيَّة) أنَّ» الحجة لمن قرأ بترك النقل في (قرآنٍ) و(القرآن) الإتيان بالأصل؛ لأنَّه في الأصل مصدر قرأ قراءةً، فسمِّيَ به المقروء، والحجةَّ لمن قرأ بالنقل طلب التخفيف مع حصُول المعنىٰ، ووزنُه بعد النقل (فُعَانٌ)، وأصله (فُعْلَانُ)، ويحتمل أن يكون علىٰ هذه القراءة من (قرنتُ)، فيكون علىٰ (فُعَالٍ)»[2]، ونقل عن ابن كثير في الاحتجاج لعدم الهمز قوله: إنَّ «القُرَان إنَّما هو اسمٌ مثل التَّوراة والإنجيل»[3].

المبحث الثاني: الآثار والثِّمار

ما ارتبط شيءٌ بآخر إلاَّ كانت له آثار وثمارٌ يجنيها المشتغل بذيْنك الشيئين،

---

(1) انظر : لسان العرب المحيط لابن منظور، قدم له الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، مادة: (قَ رَ أَ): 3 / 42.

(2) شرح الفاسي علىٰ الشاطبيَّة، الفاسي: 2 / 584.

(3) جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، تحقيق: د.علي حسين البواب: 1 / 25.

والمهتمُّ بهما، ولك أن تتلمَّس معي تلك الآثارَ، وتتذوَّق معي تلك الثمارَ.

فمن آثار تلك العلاقة ما ذاع في الوسط العلميّ من تصدِّي علماء اللغة للقراءات القرآنيَّة وانشغالهم بها، حتَّىٰ إنَّك تجدهم بين مؤصِّلٍ لها كأبي عمرو الدَّاني وابنِ الجزري، ومتصدِّرٍ للإقراء بها كأبي عمرو بنِ العلاء والكسائي، ومحتجٍّ لفصاحتها كابنِ خالويهِ ومكي بنِ أبي طالب القيسي، وذائدٍ عنها كالفخر الرازي وأبي حيَّانَ، ومتتبّعٍ لتاريخها ومبيِّنٍ لمكانتها كالدكتور عبد الحليم قابة والدكتور شعبان إسماعيل، ولا يزال هذا دَأْبَ اللغويّين إلىٰ يومنا هذا، وإلىٰ أن يَرِثَ الله الأرض ومن عليها.

ولك أنْ تقف علىٰ صِدْق ذلك بما تنوقل في حق أصحاب القراءات من أنَّ جُلَّهم من أهل العربيَّة، بل إنَّ منهم مَنْ هو مشهودٌ له بالبراعة فيها، فقد جاء في ترجمة الكسائيِّ علىٰ لسان الإمام الشافعيّ: «من أراد أن يتبحَّر في النَّحو فهو عِيَالٌ علىٰ الكسائي»[1]، وقال في حقه ابنُ الأنباري: «اجتمعت في الكسائي أمورٌ: كان أَعْلَمَ الناس بالنحو، وأوْحَدَهُمْ في الغريب، وكان أَوْحَدَ الناس في القرآن، فكانوا يَكْثُرُونَ عليه حتىٰ لا يضبط الأخذ عليهم، فيجمعهم ويجلس علىٰ كرسيٍّ، ويتلو القرآن من أوله إلىٰ آخره، وهم يسمعون ويضبطون عنه حتىٰ المقاطع والمبادي»[2]، وجاء في ترجمة أبي عمرٍو أنَّه «كانَ أَعْلَمَ النَّاس بالقرآن والعربيَّة مع الصِّدق والثِّقة والزُّهد»[3].

ولا غروَ، فقد جاء فيما نُقل عن أبي عمرٍو أنَّه قال: «لو قرأتُ علىٰ قياس العربيَّة لقرأتُ (كِبْرَه) برفع الكاف؛ لأنَّه أراد عُظْمَهُ[4]، ولكنِّي قرأتُ علىٰ الأثر»[5]،

(1) غاية النهاية في طبقات القراء: 1 / 538.
(2) المصدر نفسه: 1 / 538.
(3) غاية النهاية في طبقات القراء: 1 / 290.
(4) عُظْمُ الشيء وزان (قُفْلٍ) مُعْظَمُهُ وأَكْثَرُهُ. قال اللحياني: عُظْمُ الأمرِ وعَظْمُه مُعْظَمُه، وجاء في عُظْمِ النَّاسِ وعَظْمِهم، أي: في مُعْظَمِهم. ينظر: اللسان: مادة (ع ظ م) : 12 / 409.
(5) جامع البيان في القراءات السبع، الداني: 1 / 150.

وقال مخاطباً الأصمعيَّ: «لو تهيَّأ لي أن أفْرِغَ ما في صدري في صدرك لفعلتُ، لقد حفظتُ في علم القرآن أشياءَ لو كُتِبَتْ ما قدَر الأعمشُ علىٰ حملها، ولولا أن ليس لي أنْ أقرأ إلا بما قُرِئَ لقرأت كذا وكذا: كذا وكذا..»[1].

ومن آثار هذه العلاقة أنَّ نحاة الكوفة جعلوا هذه القراءات مصدراً من مصادر الاستشهاد اللغويِّ، بل إنَّهم آثروها - بما في ذلك الشاذُّ منها - علىٰ ما نظمه العرب من فصيح شعرهم ونثرهم؛ وذلك لإدراكهم ما تميَّزت به تلك القراءاتُ من ضبطٍ في النقل، ودقَّةٍ في الرواية، فَهُمْ علىٰ يقينٍ من أنَّ «أئمَّة القراءة لا تَعْمَلُ في شيءٍ من حروف القرآن علىٰ الأفشىٰ في اللغة، والأقيس في العربيَّة، بل علىٰ الأثبت في الأثر، والأصحّ في النقل»[2]، فضلاً عن إدراكهم شدَّةَ تعلُّق هذه القراءات بالمصدر الأول الذي لا مجال لتقديم مصدرٍ آخر عليه، ألا وهو القرآن الكريم، إذا ما أخذنا برأي الإمام الزركشيِّ الذي يرىٰ أنَّ «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحيُ المنزل علىٰ سيِّدنا محمد - صلىٰ الله عليه وسلَّم - للبيان والإعجاز. والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف، وكيفيَّتها من تخفيفٍ وتشديدٍ وغيرِهما، ولابد فيها من التَّلقِّي والمُشافهة؛ لأن القراءاتِ أشياءُ لا تُحكم إلا بالسماع والمشافهة»[3].

وارتضاءُ نحاة الكوفة الاستشهادَ بالقراءات القرآنيَّة، وإيثارُهم إيَّاها علىٰ القياس يدلُّ - بداهةً - علىٰ اتِّخاذهم إيَّاها مصدراً من مصادر التقعيد اللغويِّ، وتصييرها منبعاً ثريًّا تستقِي منه اللغةُ أحكامَها، وتَبْنِي منه أساساتِها المتماسكةَ في البُنْيان، وهذا ما أبعدَهم عن الحرج الذي وقع فيه بعض نحاة البصرة الذين آثروا القياس عليها، فقدَّموا بسببه الاستشهاد بالشعر علىٰ الاستشهاد بها في استنباط القواعد النحويَّة، بل قد عرَّضهم للطعن فيما خالف أقيستهم من تلك القراءات، وهو ما لم يُحمد لهم، ولم يُرتضَ منهم، وهو ما دعا الفخرَ الرازيَ

(1) غاية النهاية في طبقات القراء: 1 / 290.

(2) جامع البيان في القراءات السبع، الداني: 2 / 860.

(3) البرهان فى علوم القرآن , تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم: 1/ 318 .

إلىٰ التعجّب منه، فقال: «إذا جوَّزنا إثبات اللغة بشعرٍ مجهولٍ منقولٍ عن قائلٍ مجهولٍ، فلأن يجوزَ إثباتها بالقرآن العظيم، كان ذلك أولىٰ ... وكثيرا ما نرىٰ النحويين يتحيَّرون في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن، فإذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به - وأنا شديد التعجب منهم - فإنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيتِ المجهولِ علىٰ وَفْقِهِ دليلاً علىٰ صحته، فلأن يجعلوا وُرُودَ القرآنِ به دليلاً علىٰ صحته كان أولىٰ»[1].

ولا ريب في أنَّ هذه الخلافاتِ الدائرة بين أولئك النُّحاة – مع ما فيها من المآخذ – لها أثرٌ كبيرٌ في إثراء الدَّرس اللغويِّ بمختلِف أشكاله، بل هي سببٌ من أسباب تطوُّره، وما وجدناه من محاولاتٍ جادَّة من قِبَل أهل العربية لتخريج القراءات الشاذَّة، والدفاع عنها يقف دليلاً علىٰ ذلك، ويؤكِّدُ العلاقةَ القائمة بين ذيْنك العِلْمَيْنِ، فقد اشتغلَ أكابر النّحاة بالاحتجاج لهذه القراءات، فوجَّهوها، وأعربوها، وبيَّنوا عِلَلَها علىٰ نحو ما صنعه ابن جنِّي في كتابه: (المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها)، وما صنعه العكبريُّ في كتابه: (إعراب القراءات الشواذ)، ناهيك عن كتب التفسير التي عُنيت بتأصيل تلك القراءات الشواذ وبيان عللها وتوجيهها حتَّىٰ صارت مصادر لها، يُرجع إليها، ويحتكم إلىٰ ما جاء فيها، وذلك من نحو تفسير ابن عطيَّة الموسوم بـ(المحرَّر الوجيز)، وتفسير أبي حيَّان الموسوم بـ(البحر المحيط).

وممَّا يعدُّ ثمرةً من ثمار هذه الارتباط الوثيق بين هذين العِلْمين ما نشهده في عصرنا من كثرة البحوث والمقالات والرسائل العلميَّة التي تُعقد حول مدارسة هذه القراءات لبيان ما انطوت عليه من المسائل اللغوية في مجال الأصواتِ، والصَّرف، والنَّحو، والبلاغة، والدِّلالة. وفي ذلك يقول الدكتور عفيف دمشقيَّة: «مما لا ريب فيه أنَّ القراءاتِ القرآنيَّةَ – الرسميَّ منها والشاذَّ – قد أغنت الدرس النحويَّ غِنىً يكاد يفوقُ حدَّ التصوُّر ... ولا ريب كذلك في أنَّ تلك القراءات قد حفَّزت اللغويِّين والنُّحاةَ إلىٰ التنقيب في تراثهم الأدبيِّ، وعلىٰ الأخصِّ منه

(1) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: 3 / 193.

الشعر، فلا يُعرف في تاريخ العلوم اللسانيَّة قاطبةً شواهدُ بلغت عدَّتَها، أو تقاربُها، أو تكون منها بنسبةٍ متكافئةٍ، فإنَّ مبلغ ما أَحْصَوْهُ من شواهد القرآن فيما ذكروا ثلاثُمائة ألفِ بيتٍ»[1].

وقد أسفر اهتمامُ هؤلاء الدارسين عن تَضْبِيرِ تلك القراءاتِ ديواناً جمع خصائصَ اللغة العربيَّة، وأبْرَزَ سماتِها، وفي ذلك يقول الدكتور عبد الصبور شاهين رحمه الله تعالىٰ: «إنَّ من الممكن القولَ بأنَّ القراءاتِ الشاذَّةَ هي أغنىٰ مأثوراتِ التُّراث بالمادَّة اللغويَّة التي تصلح أساساً للدراسة الحديثة، والتي يَلْمَحُ فيها المرءُ صُورةَ تاريخ هذه اللغة الخالدة»[2]، وقال الدكتور سالم عبد العال مكرم: إنَّ «القراءات منبعٌ غزيرٌ يُثري اللغة، ويمدُّها بالنمو والحياة لتصمد أمام التَّيارات الفكريَّة علىٰ اختلاف العصور والأزمنة»[3].

المبحث الثالث: نماذج العلاقة

لعلَّ استعراضَ نماذجَ من القراءاتِ القرآنيَّةِ يؤكِّدُ التصاقها بعلوم اللغة وامتزاجها بها، ففي قوله تعالىٰ: ﴿إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [البقرة:271] اجتمعت جملة من القراءاتِ المتنوعةِ، وبيانُها اختلافُ القراء في النطق بالعين من لفظ (نعمّا) بين إيفائهم كَسْرَتَهَا واختلاسِها، فضلاً عن تسكين بعضهم إيَّاها، وفتْحِ بعضهم النونَ منها[4].

كما اختلفوا في تحقيق الهمز الساكن في لفظ (تؤتوها) وإبداله من جنس حركة ما تقدَّمه[5].

واختلفوا في رفع الفعل المضارع وجزمه، مع اختلافهم في الابتداء بأوله بياء

(1) أثر القراءات القرآنية في تطور الدرس النحوي، ص: 193 .
(2) ينظر: القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، ص: 7، 8.
(3) القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص: 347.
(4) ينظر: النشر في القراءات العشر: 2 / 235.
(5) ينظر: المصدر نفسه: 1 / 390، 391.

الغيبة، وتائها، ونون الجميع عند قوله: ﴿وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ﴾[1].

وَوَرَدَ عنهم اختلافهم في ترقيق الراء وتفخيمها حال الوصل من لفظ (خيرٌ)[2]، فضلاً عن اختلافهم في مقادير المدود في كلٍّ من: (الفقراء)[3] و(سيئاتكم)[4].

والناظر فيما وُجِّهَتْ به هذه القراءاتُ المتواترةُ يقفُ علىٰ اجتماع تلك العلوم الخمسة في هذا الموضع، فاختلاس الحركة وإيفاؤُها، وإطالةُ صوت حرف المد وقصرُه، وترقيقُ الراء وتفخيمها مردُّهنَّ إلىٰ علم الأصوات، وتحقيقُ الهمز وإبداله مردُّه إلىٰ الصرف، واختلافُهم بين الرفع والجزم مردُّه إلىٰ النحو، وابتداؤُهم الفعل المضارع بالياء وبالنون مردُّه إلىٰ علمي الدلالة والبلاغة.

ولمزيدٍ من الإيضاح نستعرض ما جاء في توجيه هذه الاختلافات المتنوّعة، وذلك أنَّه قد وُجِّه اختلافهم في لفظ (نعما) بأنَّ الحجة لمن كسر النون والعين أنَّ الأصل فيه (نَعِمَ) بفتح النون وكسر العين، لكنَّ حرف الحلق إذا كان عين الفعل وهو مكسورٌ تبع ما قبله، فكُسِرَ لكسره، يقولون: شَهِد وشِهِد، ولَعِب ولِعِب، فقالوا في نَعِمَ: نِعِمَ، وهي لغة هذيل»[5].

أمَّا حجة من فتح النون وكسر العين فهي «أنه أتىٰ بالكلمة علىٰ أصلها، والأصل: (نَعِمَ) كما قالوا: شَهِد ولَعِب، فتركوا الأول علىٰ فتحه»[6].

وأمَّا حجة الاختلاس فتأتي تبعاً لبيان حجة تسكين العين، وذلك أنَّه قد ورد

(1) ينظر: النشر في القراءات العشر: 2 / 236.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 2 / 93.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 1 / 316.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 1 / 338.

(5) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها لمكي بن أبي طالب، تحقيق: د. محيي الدين رمضان: 1 / 316.

(6) الكشف: 316/1، وانظر: الحجة في القراءات السبع لابن خالويه، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، ص: 102.

في هذا الفعل لغة تسكين العين بعد فتح النون وبعد كسْرها، ولغة التسكين بعد الكسر هي أفصح اللغات الأربع حال تجرُّد هذا الفعل من (ما)، فلمَّا اتصلت به (مَا) اجتمع مثلان فسكِّن أولهما، وأُدغِم في الثاني، ولم يُبَالَ باجتماع سكون العين مع سكون الميم المدغمة في مثيلتها؛ لورود ذلك على لسان رسول الله – صلَّى الله عليه وسلَّم – فيما روي! عنه: «نِعْمَّا بالمال الصَّالح للرَّجل الصَّالح»[1]، ومن استثقل اجتماع الساكنين أتى بكسر العين تخلُّصاً من التقاء الساكنين، واختلس تلك الكسرة تنبيهاً إلى عُروضها[2].

وقد وُجِّه الاختلاس بأنَّ القراءة جاءت على الإتباع، ثمَّ اختلست حركة العين استثقالاً لتوالي الكسرتين وطلباً للخفَّة[3].

والمتتبّع لما جاء في الاحتجاج لمن حقَّق الهمز الساكن في لفظ (تؤتوها) يجد أنَّه قد احتجَّ لهم بالجَرْي على الأصل في ذلك، والأصل في الهمز التحقيق. قال مكي بن أبي طالب: «حجةً من حقَّقها في فاء الفعل وعينه ولامه أنَّه أتي بها على الأصل، فأظهرها محقَّقةً، كما يفعل بسائر الحروف، وخفَّ ذلك عليه وسهُل لانفرادها؛ إذ ليس قبلها همزةٌ، وزاده قوَّةً أنَّ كثيراً من العرب والقرَّاء يحقِّقونها مع تكرارها على أصلها، فكان تحقيقها -وهي مفردةٌ- آكدَ وأخَفَّ وأقوى، وأيضاً فإنَّه هَمَزَ ذلك ليُبيِّنَ أنَّ الأصل الهمزة؛ إذ لو خفَّفَ لجاز لظانٍّ أن يظنَّ أنَّه لا أصل للكلمة في الهمز، فكان في الهمز بيان الأصل، ألا ترى أنَّ من ترك همز (مؤصدة) وهمز (ورئياً) يجوز أن يكون ممَّا لا أصل له في الهمز، ففي همزه بيانٌ أنَّ أصله الهمز»[4].

(1) أورده أحمد في مسنده، باب بقية حديث عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: (17835): 4 / 202.

(2) النجوم الطوالع على الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع، للشيخ إبراهيم المارغني، ص: 145.

(3) ينظر: حجة القراءات لابن زنجلة، تحقيق: سعيد أفغاني، ص: 147.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها لمكي بن أبي طالب: 1 / 80، 81.

أمَّا حجة من أبدل الهمز وصلاً وقفاً فهي طلب التخفيف، وأنَّه لغة أهل الحجاز[1]، ومن أبدله وقفاً فحجَّته «أنَّ الواقف في غالب الأمر لا يقفُ إلاَّ بعد فتور صوته وانقطاع نفسه، فإذا رام -والحالة هذه- أنْ يأتي بالهمز علىٰ وجهه مع قوَّته وبُعد مخرجه شقَّ عليه ذلك، وربَّما تعذَّر فرجع إذ ذاك إلىٰ لغة التخفيف، هذا مع نقله له عن أئمَّته»[2].

وأمَّا الحجة لمن خصَّ الهمزة بالإبدال حال وقوعها ساكنةً مقابلة فاء الكلمة فهي أنَّه لمَّا كان من أصله تخفيفه إيَّاها حال الابتداء بها بنقل حركتها إلىٰ ما قبلها أجرىٰ هذه الهمزة الساكنة مجرىٰ الهمزة المتحركة[3]، كما احتجَّ لمن أبدل - والحالة هذه - أنَّ الهمزة لمَّا بعُدتْ عن أول الكلام بسبب دخول الأحرف الزائدة عليها ثقُلتْ، فناسبها التخفيف فخفَّفها[4].

وإذا تجاوزنا توجيه هذه القراءة إلىٰ توجيه قراءة الرفع والجزم في (نكفِّر) فإنَّنا نجد أنَّه قد احتجَّ لمن رفع بأنه أراد استئناف الكلام وقطعه ممَّا قبله، فهو خبرٌ لمبتدأ محذوفٍ، تقديره: ونحن نكفِّرُ عنكم سيِّئاتكم. قال أبو عليٍّ: «من قرأ: {**وَنُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ**} فرفع، كان رفعه علىٰ وجهين: أحدهما: أن يجعله خبر مبتدأ محذوفٍ، تقديره: ونحن نكفِّرُ عنكم سيِّئاتكم. والآخر: أن يستأنف الكلام ويقطعه ممَّا قبله، فلا يجعل الحرف العاطف للاشتراك، ولكن لعطف جملةٍ علىٰ جملةٍ»[5].

وأمَّا حجة من جزَم فهي العطف علىٰ موضع الفاء في قوله: ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ﴾؛ لأنَّه جواب للشرط قبله[6].

---

(1) المصدر نفسه: 1 / 81.

(2) شرح الفاسي علىٰ الشاطبية: 1 / 295، 296.

(3) المصدر نفسه: 1 / 204.

(4) ينظر: الكشف: 1 / 81 .

(5) الحجة للقراء السبعة : 1 / 481 . وانظر: الدر المصون للسمين الحلبي، تحقيق: أحمد محمد الخراط:1 / 561، إملاء ما منَّ به الرحمن للعكبري، ص : 122.

(6) ينظر : الكشف: 1/ 317، الحجة للفارسي: 481/1، إبراز المعاني لأبي شامة الدمشقي، ص:=

وقد أجاز أهل اللغة كلا الوجهيْن، واستشهدوا لهما بما جاء مناظراً لهذا الموضع. قال ابن يعيش: «اعلم أنك إذا عطفت فعلاً علىٰ الجواب المجزوم فلك فيه الوجهان: الجزم بالعطف علىٰ المجزوم، علىٰ إشراك الثاني مع الأول في الجواب، والرفع علىٰ القطع والاستئناف، وذلك قولك: إن تأتني آتك فأحدّثك، كأنه وعده: إن أتاه فإنه يأتيه فيحدّثه عقيبه، ويجوز الرفع بالقطع واستئناف ما بعده كما قال:

يريد أن يعربه فيعجمه

أي: فهو يعجمه علىٰ كلِّ حالٍ، ومثله قوله تعالىٰ: ﴿ لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ﴾ [البقرة: 283]. قرئ (فيغفر) جزماً ورفعاً علىٰ ما تقدَّم، ولا فرق في ذلك بين الفاء والواو وثمَّ من حروف العطف، حكم الجميع واحدٌ»(1)، وقال ابن هشام: «وإذا انقضت الجملتان ثمَّ جئت بمضارعٍ مقرونٍ بالفاء أو الواو فلك جزمه بالعطف، ورفعه علىٰ الاستئناف، ونصبه بـ(أنْ) مضمرةً وجوباً، وهو قليلٌ، قرأ عاصم وابن عامر: {**فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ**} بالرفع، وباقيهم بالجزم، وابن عبَّاسٍ بالنصب، وقرئ بهنَّ أيضاً في قوله تعالىٰ: ﴿ مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ ۚ وَيَذَرُهُمْ ﴾ [الأعراف:186]»(2).

ولك أن تتلمَّس الجانب الدلاليَّ في كلتا القراءتين، وذلك أن القراءة بالجزم يَتِمُّ معها وصل الكلام بعضه ببعضٍ، وارتباط السبب بالمسبّب؛ فكأنَّما التكفير مقصورٌ علىٰ الصدقة المخفاة دون المبداة. أمَّا قراءة الرفع فيُسْتَشَفُّ منها ترتُّب التكفير علىٰ الصدقة الْمُخْفَاةِ وَالْمُبْدَاةِ علىٰ حدٍّ سواء. قال أبو حيَّان: «ونقول: إنَّ الرفع أبلغُ وأعمُّ؛ لأنَّ الجزم يكون علىٰ أنه معطوفٌ علىٰ جواب الشرط الثاني، والرفع يدلُّ علىٰ أنَّ التكفير مترتِّبٌ من جهة المعنىٰ علىٰ بذل الصدقات أُبْدِيَتْ أو أُخْفِيَتْ، لأنَّا نعلم أنَّ هذا التكفير متعلِّقٌ بما قبله، ولا يختصُّ التكفير بالإخفاء

= 376، إملاء ما منَّ به الرحمن، ص: 122.

(1) شرح المفصل: 7 / 55.

(2) أوضح المسالك: 2 / 95.

فقط، والجزم يخصِّصُه به، ولا يمكن أن يقال: إنَّ الذي يُبْدِي الصدقاتِ لا يكفَّرُ من سيِّئاته، فقد صار التكفير شاملاً للنوعين من إبداء الصدقات وإخفائها وإن كان الإخفاء خيراً من الإبداء»[1].

وتلمَّس آخرون دلالةً لغويَّة أخرىٰ قَضَوْا من خلالها بأنَّ قراءة الجزم أبْيَنُ؛ وذلك لما تضمَّنته من خُلوص معنىٰ الجزاء، والإعلام بأنَّ تكفير السيئات إنما هو ثوابٌ للمتصدق علىٰ صدقته وجزاءٌ له، وهذا بخلاف قراءة رفع الفعل التي احتملتْ إرادة الثواب والجزاء، واحتملتْ غير معنىٰ المجازاة[2].

وأورد السمين الحلبي الاحتجاج لكلٍّ من الياء والنون في (نكفِّرْ)، فقال: «مَنْ قرأ بالياء ففيه ثلاثة أوجه، أظهرُها: أنه أَضْمَرَ في الفعل ضميرَ اللَّهِ تعالىٰ، لأنه هو المُكَفِّرُ حقيقةً، وتَعْضُده قراءةُ النونِ فإنها متعيِّنةٌ له. والثاني: أنه يعودُ علىٰ الصرفِ المدلولِ عليه بقوةِ الكلامِ، أي: ويكفِّرْ صَرْف الصدقاتِ. والثالث: أنه يعودَ علىٰ الإخفاءِ المفهومِ من قولِهِ: {**وَإِنْ تُخْفُوهَا**} ونُسِبَ التكفيرُ للصرفِ والإخفاءِ مجازاً؛ لأنهما سببٌ للتكفير، وكما يجوزُ إسنادُ الفعلِ إلىٰ فاعِلِهِ يجوزُ إسنادُهُ إلىٰ سببه.

ومَنْ قرأَ بالتاءِ ففي الفعلِ ضميرُ الصدقاتِ، ونُسِبَ التكفيرُ إليها مجازاً. ومَنْ بناه للمفعولِ فالفاعلُ هو اللَّهِ تعالىٰ أو ما تقدَّم. ومَنْ قرأ بالنون فهي نونُ المتكلمِ المعظِّم نفسَهُ[3].

وقد أورد علماء الاحتجاج لترقيق ورشٍ راء (خيرٌ) المضمومة إثر ياءٍ ساكنة وما جاء علىٰ شاكلتها، وما وقعت فيه إثر كسرةٍ متَّصلةٍ في الكلمة نفسها بمناسبة الترقيق لهما. قال السخاوي: «والعلة في ترقيق الراء المذكورة بعد الياء والكسرة طلبُ تناسُب اللفظ وجرْيِه علىٰ سَنَنٍ واحدٍ، واجتنابُ الكلفة بالتفخيم بعدهما؛ وذلك أنَّ اللسان يستفِلُ بهما، ويستعلي بالراء مفخَّمةً بعدهما، وذلك بمنزلة

(1) البحر المحيط: 2 / 693 .

(2) ينظر: حجة القراءات لابن زنجلة، ص: 148.

(3) الدر المصون: 2 / 611.

الصعود من سُفْلٍ إلىٰ عُلُوٍّ ... والعلَّة في اشتراط كون الكسرة في حرفٍ من نفس الكلمة قوَّتها بلزومها»[1].

وأوردوا في احتجاجهم لإطالة صوت ما وقع من أحرف المد قبل الكلمة نفسها أنَّه يُخشىٰ علىٰ أصوات المدِّ من ازدياد خفائها إذا ما جاورت الهمز المتَّصف بالجهر والشدَّة، وذلك بسبب ضعفها النَّاجم عن تقدير مخرجها، فليس لها مخرج محقَّقٌ تتقوَّىٰ به، فزادوا في صوتها تقويَةً لها، وتمكيناً لها حال مجاورتها الهمز. قال مكيُّ بن أبي طالب: «هذه الحروف حروفٌ خفيَّةٌ، والهمزة حرفٌ جَلْدٌ، بعيد المخرج، صعبٌ في اللفظ، فلمَّا لاصقت حرفاً خفيًّا خيف عليه أن يزداد بملاصقة الهمز له خفاءً فبيّن بالمدِّ ليظهر، وكان بيانه بالمدِّ أولىٰ؛ لأنَّهُ يخرج من مخرجه بمدٍّ، فبُيِّن بما هو منه»[2].

ولك أن تحتجَّ بأنَّ تلك الزيادة قد استجلبتْ للاستعانة علىٰ نطق الهمز بسبب بُعْدِ مخرجه، واتِّصافه بالجهر والشدَّة. جاء في (النجوم الطوالع): «وجه إشباع حروف المدّ في المتَّصل والمنفصل هو أنَّ الهمزة لمَّا كانت بعيدة المخرج، ثقيلةً في النُّطق لكونها حرفاً شديداً جهرويًّا زِيدَ في المدِّ ليتمكَّن من النُّطق بالهمزة علىٰ حقِّها من شدَّتها وجهرها»[3].

وقد تفرَّدَ ورشٌ بزيادة صوت المدِّ إذا ما تقدَّم عليه الهمز كما هو الحال في لفظ (سيِّئاتكم) الوارد في هذه الآية، واختلف مَن نقل عنه في مقدار الزيادة في هذا النوع من أنواع المد، فروىٰ عنه بعضُهم القصرَ، وروىٰ فريقٌ آخر التوسُّط، وروىٰ فريقٌ ثالثٌ الإشباعَ، ولكلٍّ حجَّته فيما نقله عنه، فمن روىٰ القصر ممَّن وافق جميع القراء فقد احتجَّ له بأنَّ الهمز استوفىٰ حقَّه من النطق، فلم يُخْشَ علىٰ حرف المدِّ من تأثيره[4]. ومن روىٰ الإشباع حمله علىٰ المتصل في مجاورة

(1) شرح الفاسي علىٰ الشاطبية: 1 / 456، وانظر: النجوم الطوالع، ص: 108.
(2) الكشف: 1 / 46.
(3) النجوم الطوالع، ص: 40.
(4) ينظر: الكشف: 1 / 47، شرح الفاسي علىٰ الشاطبية: 1 / 227.

الهمز؛ وذلك أن الهمز قويٌّ، وحرف المدِّ ضعيف، فزِيدَ في صوت حرف المدِّ تقويةً له[1]. ومن روىٰ التوسُّط حَمَلَهُ علىٰ المتَّصل كذلك، لكنَّه راعىٰ ضعف مقتضىٰ المدِّ بسبب تقدُّم الهمز، فحطَّه عن المتَّصل قليلاً[2].

وإذا جاوزنا هذا إلىٰ استعراض نماذج من القراءات الشاذَّة فإنَّنا نجد الحال كذلك، ولعلَّ استعراض ما جاء من اختلاف أصحاب هذه القراءات في سورة الفاتحة يقف دليلاً علىٰ ذلك، فقد قُرِئ لفظ (الحمد) منصوباً[3]، وقُرِئَ بكسر الدال[4]، وضُمَّتْ لام الجرِّ الداخلة علىٰ لفظ الجلالة (الحمدُ لُلَّه)[5]، وقرئ (مَالِكَ) بإثبات الألف ونصبه علىٰ النداء، و(مَلْكَ) بإسكان اللام، و(مَلَكَ) علىٰ الماضويَّة مع نصب (يَوْمَ) بعده، وقرئ (مليكِ) علىٰ (فَعِيلٍ). وقرئَ (إيَاكَ) بتخفيف الياء، و(هيِّاك) بالهاء، وبفتح الهمزة (أَيَّاك)، و(إيَّاك يُعْبَدُ) بالغيبة والبناء لما لم يسمَّ فاعله، وقُرئ (نِسْتَعِينُ) بكسر النون، وقُرئ (أَرْشِدْنَا) مكان (اهدنا). وقُرئ (صِرَاطَ الَذِينَ) بتخفيف اللام، وقُرئَ (غيرَ المغضوب) بالنصب، وقُرئ (عليهِم) بكسر الميم وصلاً تبعاً لكسرة الهاء، وبضمِّها تبعاً لضمة الهاء أيضاً، وقرئ: (ولا الضَّأَلِّين) بالهمز[6].

فقد اجتمعت في هذه القراءاتِ الشاذَّةِ ظاهرتان لغويَّتان: أولاهما: ظاهرة الإتباع، ومردُّها إلىٰ علم الأصوات، وأخراهما: ظاهرة الترادف، ومردّها إلىٰ علم الدلالة، كما اجتمعت فيها أبوابٌ لغويَّةٌ متنوِّعةٌ، عُنِيَ بعضُها بالأصوات، وبعضٌ منها بالصرف، وأخرىٰ بالنحو، ولكلٍّ من هذه الأبواب ما يُسوِّغُه في العربيَّة.

---

(1) ينظر: الكشف: 1 / 46، شرح الفاسي علىٰ الشاطبية: 1 / 224.

(2) ينظر: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه، ص: 9.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص:9.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص: 9.

(5) ينظر: مختصرٌ في شواذ القرآن، ص:9.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ص:9.

وسأكتفي باستعراض ما جاء في توجيه القراءات المقروء بها في الآية الأولىٰ من هذه السورة تجنّباً للإطالة، فقد قرأ رؤبةُ بنُ العجَّاج لفظ (الحمد) منصوباً[1]، وقرأهُ الحسن البصريُّ بكسر الدال[2]، وقرأ إبراهيم بن أبي عبلة بضمِّ لام الجرِّ الداخلة علىٰ لفظ الجلالة (الحمدُ لُلَّه)[3]، وتوجيه هذه القراءات الثلاثة علىٰ ما يلي:

فأمَّا قراءةُ رؤبة بالنصب فقد وُجِّهت علىٰ المصدريَّة، علىٰ تقدير حذْف العامل، وإنابة المصدرِ مَنَابَه، كقولهم في الإِخبار: (حمداً وشكراً لا كُفْراً)، والتقدير: أَحْمَدُ الله حَمْداً، فهو مصدرٌ نابَ عن جملة خبرية، أوَّ أنَّ النصب وقع علىٰ المفعوليَّة، أي: اقرؤوا الحمدَ، أو اتلوا الحمدَ، كقولهم: (اللهمَّ ضَبُعاً وذئْباً)[4]، أي: اجمَعْ ضبُعاً، والأولُ أحسن للدلالةِ اللفظيةِ[5].

ولكن مع ما وُجِّهت به قراءة النَّصب فإنَّ «قراءة الرفع أمكنُ في المعنىٰ، ولهذا أجمع عليها السبعة، لأنَّها تدلُّ علىٰ ثبوت الحمد واستقراره لله تعالىٰ، فيكون قد أخبر بأن الحمد مستقرٌ لله تعالىٰ، أي: حَمِدَهُ وحَمِدَ غيرُه... ومن نصب فلا بدَّ من عاملٍ، تقديرُه: أحمدُ الله، أو حمِدت الله، فيتخصَّص الحمد بتخصيص فاعله، وأشعر بالتجدد والحدوث»[6]، وهذا ما اسْتُشِفَّ ممَّا ذهب إليه سيبويهِ من أنَّ الرجل إذا قال: (الحمدُ لله) بالرفع، ففيه من المعنىٰ مثل ما في قوله: حمدتُ الله حمداً، إلاَّ أنَّ الذي يرفع (الحمد) يُخبر أنَّ الحمد منه ومن جميع الخلق لله تعالىٰ، والذي ينصبه يُخبرُ أنَّ الحمد منه وحده لله تعالىٰ[7].

(1) ينظر: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه، ص:9.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص: 9.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص: 9.

(4) هذا قول أثر عن العرب، بيانه أنَّ الذِّئْب والضبع إِذا اجْتمعَا فِي الْغنم تمانعا فتسلم الْغنم، وَمن ثَمَّ قَالوا: (اللَّهُمَّ ضبعا وذئبا). ينظر: المستقصىٰ من أمثال العرب، الزمخشري: 272/1.

(5) ينظر: البحر المحيط: ، ص: 42.

(6) البحر المحيط: 1 / 5.

(7) ينظر: الكتاب: 1 / 319، 328.

وأمَّا توجيه قراءة ضمِّ لام الجر وقراءةِ كسر دال (الحمد) فهو إرادة الإتباع؛ ذلك أن «هذا اللفظ كثُر في كلامهم، وشاع استعمالُه، وهُمْ لِمَا كثر من استعمالهم له أشدُّ تغييرًا، كما جاء عنهم لذلك: لم يَكُ، ولا أَدْرِ، ولم أُبَلْ، وأَيْشٍ تقول، وجا يجي، وسا يسو، بحذف همزتيْهما. فلمَّا اطَّرد هذا ونحوُه - لكثرة استعماله - أَتبعوا أحدَ الصوتين الآخَرَ، وشبَّهوهما بالجزء الواحد، وإن كانا جملة من مبتدأ وخبر؛ فصارت (الْحَمْدُ لُلَّهِ) كـ(عُنُق) و(طُنُب)، و(الْحَمْدِ لِلَّهِ) كـ(إِبِل) و(إِطِل). إلا أنَّ (الْحَمْدُ لُلَّهِ) بضمِّ الحرفين أسهلُ من (الْحَمْدِ لِلَّهِ) بكسرهما من موضعين: أحدهما: أنه إذا كان إِتْبَاعًا فإنَّ أقيسَ الإِتْبَاع أن يكون الثاني تابعاً للأول؛ وذلك أنه جارٍ مُجرىٰ السبب والمسبِّب، وينبغي أن يكون السببُ أسبقَ رتبةً من المسبِّب، فتكون ضمةُ اللام تابعةً لضمة الدال، كما نقول: مُدُّ وشُدُّ، وشَمَّ وفِرِّ، فتتبع الثاني الأول ... والآخر: أن ضمة الدال في (الحمدُ) إعراب، وكسرة اللام في (لِلَّهِ) بناء، وحرمة الإعراب أقوىٰ من حرمة البناء، فإذا قلت: (الْحَمْدُ لُلَّهِ) فقريبٌ أن يغلب الأقوىٰ الأضعف، وإذا قلت: (الْحَمْدِ لِلَّهِ) جنىٰ البناءُ الأضعفُ علىٰ الإعراب الأقوىٰ»[1].

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتمُّ الصَّالحات، والصَّلاة والسَّلام علىٰ من أيَّده ربُّه بالمعجزات، وعلىٰ آله وصحبه النجوم النيِّرات.

أمَّا بعد،

فهذه جملةٌ من النتائج التي خلص إليها البحث، أسوقها بين يدي القارئ لعلَّه يُفيد منها:

1. نشأت العلاقة بين القراءات والعربيَّة مع أول مناشدةٍ من قِبَل الحبيب المصطفىٰ - صلوات الله وسلامه عليه – ربَّهُ بالإذن لأمته أن تقرأ القرآن

(1) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف – المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلاميَّة، 1420 هـ 1999م: 1 / 37.

علىٰ أكثر من حرفٍ.

2. اتَّضحت معالمُ هذه العلاقة مع اشتراط موافقة القراءاتِ العربيَّةَ لقبولها، والحكم علىٰ صحتها.
3. تجلَّت ملامح هذا الارتباط في شُموليَّة القراءات القرآنيَّة عُلومَ العربيّة.
4. تأكَّدت العلاقة بين العِلميْن باشتغال علماء اللغة بالقراءات القرآنيَّة بين مُؤَصِّلٍ لها، ومُقْرِئٍ بها، ومُحْتَجٍّ لصحَّتها، ومُنَافِحٍ عنها، ومُؤَرِّخٍ لها.
5. برزتْ مكانةُ القراءاتِ عند أهلِ اللغة بتصيِيرها ديواناً يجمع خصائصَ لغتِهم، ويُبْرِزَ سِمَاتِها.
6. ازدادت القراءاتُ القرآنيَّةُ قدْراً عند اللغويّين باعتمادهم إيَّاها مصدراً للتقعيد اللغويّ، والاستشهاد لِمَا سُنَّ من قواعد العربيَّة.
7. جَسَّدَ الرسمُ العثمانيُّ تلك العلاقةَ القائمةَ بين القراءاتِ والعربيَّةِ من خلال إقراره الأصول اللغويةَ وما تفرَّع عنها، وإشاراته إلىٰ ما احتملته القراءات من دلالاتٍ متعدِّدةٍ، وصِيَغٍ متنوِّعةٍ.

والله أعلم

===================

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1 - إبراز المعاني من حرز الأماني، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف بأبي شامة المقدسي، (ت:665هـ)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده – مصر، د. ت.

2 - أثر القراءات القرآنية في تطور الدرس النحوي، د. عفيف دمشقية، منشورات معهد الإنماء العربي - بيروت، ط / 1، 1978م.

3 - إعجاز القرآن، مصطفى صادق الرافعي، منشورات مكتبة مصر. د.ت .

4 – إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، (ت:616 هـ)، دار الفكر، 1414هـ 1993م.

5 - أوضح المسالك، لابن هشام جمال الدين عبد الله الأنصاري، دار الجيل، بيروت، 1979م.

6 - البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أثير الدين الأندلسي (ت:745هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، 1420هـ.

7 - البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت:794هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، د. ت.

8 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية بيروت، 1421هـ - 2000م.

9 - جامع البيان في القراءات السبع، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني الأندلسي (ت:444هـ)، منشورات جامعة الشارقة، الإمارات، ط / 1، 1428هـ-2007م.

10 - جمال القراء وكمال الإقراء، لعلم الدين علي بن أحمد السخاوي، (ت:643هـ)، تحقيق: د.علي حسين البواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط / 1، 1408، 1987م.

11- الحجة في القراءات السبع، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله (ت:370هـ)، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، 1401 هـ.

12 - حجة القراءات لابن زنجلة، تحقيق: سعيد أفغاني، مؤسسة الرسالة، 1402 هـ - 1982م، ط / 2.

13- - الحجة للقراء السبعة، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، وضع حواشيه وعلَّق عليه: كامل مصطفى الهنداوي، منشورات دار الكتب العلميَّة، بيروت – لبنان، ط / 1، 1421 هـ 2001 م .

14- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، (ت: 756هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط / 1، 1414هـ - 1993.

15 – سنن الترمذي، تحقيق صدقي محمد جميل العطار، خرّج أحاديثه وعلق عليه عبد القادر عرفان العشا حسونة، دار الفكر، 1421هـ 2001 م.

16 - شرح الفاسي على الشاطبية، المسمَّى بـ(اللآلئ الفريدة في شرح القصيدة)، لأبي عبد الله محمد بن الحسن بن محمد الفاسي، (ت:656هـ)، تحقيق: عبد الرزاق ابن علي بن إبراهيم موسى، مكتبة الرشد، الرياض، ط / 2، 1431هـ 2010م.

17- شرح المفصل لابن يعيش لموفّق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، (ت: 643هـ)، عالم الكتب- بيروت، د. ت.

18 - الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الجيل بيروت، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، د. ت.

19 - غاية النهاية، شمس الدين أبو الخير، ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833هـ)، مكتبة ابن تيمية، 1351هـ.

20 - في رحاب القرآن الكريم: محمد سالم محيسن، مكتبة الكلِّيات الأزهريَّة، 1400 هـ - 1980م.

21 - القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث. مكتبة الخانجي - القاهرة، د. ت.

22 - القراءات القرآنية وأثرها في علوم العربية، تأليف: د. محمد سالم محيسن، دار الجيل، ط / 1، 1418 هـ 1998م.

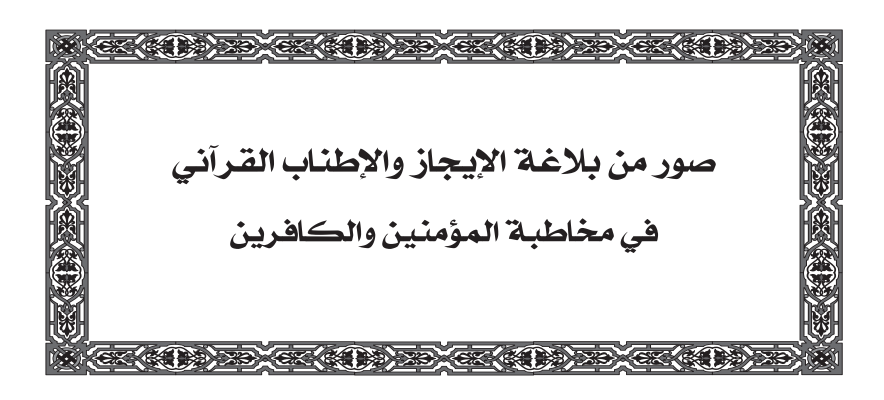
23 - القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، د. سالم عبد العال مكرم، المكتبة الأزهرية للتراث، د . ت.

24 - كتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط / 4، 1426هـ - 2006م.

25 - لسان العرب المحيط لابن منظور، قدم له الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب – بيروت، د. ت.

26 - متن طيبة النشر في القراءات العشر، ضبطه وصحَّحه: وليد بن رجب بن عبد الرشيد، مكتبة أولاد الشيخ

للتراث، د. ت.
27 – المحتسب في تبيين وجوه شواذ والإيضاح عنها، لابن جنِّي، وزارة الأوقاف – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1420هـ – 1999م.
28 – مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه، مكتبة المتنبي، د. ت.
29 – المستقصى في أمثال العرب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط / 2، 1987م.
30 – مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، د. ت.
31 – النجوم الطوالع على الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع، للشيخ إبراهيم المارغني، دار الفكر للطباعة والنشر، 1415هـ – 1995م.
32– النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (ت:833هـ)، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، د. ت.



صور من بلاغة الإيجاز والإطناب القرآني في مخاطبة المؤمنين والكافرين

د. محمد علي سَليم البَحْباح
كلية الآداب - جامعة طرابلس

مقدمة:

تتعدد مناحي الجمال في النسق القرآني ويظهر حسن اختياراته في تنوع صور وأساليب الخطاب الموجه إلىٰ المُخَاطبِين به مراعاة لأحوالهم، وهذا التنوع الرائق والتفنن في الأساليب يقدم صورًا حية للمخاطبين به ومعالجات نفسية واجتماعية في كيفية مخاطبة أحوال الناس وطرق تفكيرهم، ومن أبرز ملامح هذا الأسلوب، صور الإيجاز والإطناب التي هي من أهم دلائل الإعجاز في كلام الله تعالىٰ.

وقد رُمْتُ في هذا العمل أن أعرض لبعض هذه الصور من خلال خطاب القرآن الكريم للمؤمنين والكافرين، وبيان بعض مما يتسم به هذا الخطاب من جماليات وبدائع وفرائد بلاغية.

إن المتتبع لأسلوب الإيجاز في كتاب الله يجد الأسلوب المشوق عند مخاطبة الله تعالىٰ للمؤمنين وبيان أحوالهم، فيخاطبهم هنا بمعان كثيرة وألفاظ قليلة، مع الرِقَّة واللينِ التي تبين صور التشويق فيما أعدَّه الله للمتقين من نِعَمٍ وخيراتٍ يوم القيامة، كما نرىٰ الإيجاز القرآني الموجه إلىٰ الكافرين والمنافقين، مقترنًا بالشدة

في اللهجة والقِصَر في الفِقَرِ والآيات.

أما أسلوب الإطناب في كتاب الله العزيز الموجه للمؤمنين، فنجده يخاطبهم به لفائدة إيمانية تحبها النفس وترغبها ولا تَمَلُّ منها؛ لحاجتهم إليها، وبخاصة في آيات التشريع وأحكامها؛ توضيحًا لها وبيانًا لتفاصيلها، ولإظهار أثرها في النفوس، ونجد ذلك الإطناب كذلك في القصص القرآني الماتع؛ لأخذ العبرة من قصص الأمم السابقة، وتقوية لإيمان المؤمنين، واستخلاص العبر منها، كما نجد هذا الإطناب عند الوعد بالجنة في وصفها وبيان صور نعيمها؛ ترغيبًا للمؤمنين فيها وتحبيبًا لهم فيما أعده الله للمؤمنين وغيرها من الأسرار القرآنية في هذا الخطاب القرآني.

أما الإطناب في خطاب الكافرين فنراه في وصف النار وأهوالها بما يتناسب معهم، بذكر وعيد الله لهم بتلك النار، وما فيها من أهوالٍ، وبيان لصور العذاب وآلامه التي توضح سوء الحال والمآل.

إن خطاب الله تعالىٰ لعباده المؤمنين بالإيجاز أو الإطناب إلىٰ المؤمنين راجع إلىٰ رضاه عنهم، أما خطابه للكافرين، فدلالته واضحة في عدم الرضا عنهم، وعدم القبول لأعمالهم؛ لمخالفتها لكلامه تعالىٰ، أمرًا أو نهيًا أو امتثالًا وغيرها، كل ذلك أوصلهم إلىٰ النار وأهوالها، وسيأتي كل ذلك في موضعه من البحث.

ومن هنا كانت رغبتي في فهم تنوع الأسلوب القرآني عند تنوع المُخَاطَبِين، وهي غاية أرغب في تناولها وسبر أغوارها، النابعة من أهمية الموضوع في تتبع وفهم بلاغة صور أسرار أسلوب اللين الموجه للمؤمنين، وأسلوب القوة الموجه للكافرين في الخطاب القرآني بطريقتي الإيجاز والإطناب، وسأتَّبع خطوات المنهج الوصفي؛ لملاءمته لهذا الموضوع، كما اعتمدت عنوان البحث الذي أراه موافقًا لأهميته وهدفه وغايته، ووسمته بـ: (**بلاغة الإيجاز والإطناب القرآني في مخاطبة المؤمنين والكافرين**)، وكسرته علىٰ مقدمة ومبحثين وخاتمة ومسرد للمصادر والمراجع. أبنت في المقدمة عن حدود الموضوع وأهميته والهدف منه، وفكرته التي يعالجها، ووقفت في المبحث الأول عند ((جماليات بلاغة

الإيجاز في الخطاب القرآني للمؤمنين والكافرين))، وهو علىٰ صورتين: الصورة الأولىٰ- بلاغة الإيجاز القرآني ودلالاته في مخاطبة المؤمنين. الصورة الثانية- بلاغة الإيجاز القرآني ودلالاته في مخاطبة الكافرين.

وعرضت في المبحث الثاني إلىٰ ((جماليات بلاغة الإطناب في الخطاب القرآني للمؤمنين والكافرين))، وهو علىٰ صورتين: الصورة الأولىٰ- بلاغة الإطناب القرآني ودلالاته في مخاطبة المؤمنين. الصورة الثانية- بلاغة الإطناب القرآني ودلالاته في مخاطبة الكافرين.

وأوجزت في الخاتمة أبرز النتائج التي توصل إليها البحث، وسجلت في مسرد المصادر والمراجع ما أفادني من كتب ودراسات في بناء كيان هذا البحث، وقد قدَّم الباحث الإيجاز علىٰ الإطناب؛ مراعاة لترتيبه عند علماء البلاغة، وسيرًا علىٰ منهجهم في التناول، ولأن الإيجاز سمة بلاغة العرب في كلامهم، مع أن الباحث يرىٰ أهمية تقديم الإطناب في هذا البحث بالذات علىٰ الإيجاز؛ تقديمًا لخطاب اللين المطول، المحبب إلىٰ النفس، ودلالاته الماتعة واللينة في مخاطبة المؤمنين بأسلوب الإطناب، بخلاف خطاب الشدة والترويع التي تبدو في أسلوب الإيجاز الموجه إلىٰ الكافرين، والمتعلق بعدم الرضا عند مخاطبتهم، والبعد بينهم وبين ما كلفوا به في الآيات القرآنية عند توجيه الخطاب لهم، وقد اعتمد الباحث ما عليه علماء البلاغة في ترتيبهم لهذين الفنين؛ لكي لا يكون ذلك التغيير عن الأصل نقطة اختلاف في تقديم أحدهما علىٰ الآخر، ولإظهار أسلوب الإيجاز الموجه للمؤمنين الذي أتىٰ بأسلوب الرضا والتشويق، ولم يأت في سياق البعد النفسي والإيماني، وسيأتي ذلك كله في محله من البحث.

المبحث الأول- جماليات بلاغة الإيجاز القرآني في مخاطبة المؤمنين والكافرين:

لفت تنوع أسلوب القرآن الكريم إيجازًا وإطنابًا في خطاب فريقي المؤمنين والكافرين أنظار الباحثين والدارسين لبلاغة القرآن ، فنبهوا إلىٰ مراعاته ما يناسب

مع كل فريق منهما من حال ومقال ، وهذا ما نجده عند محمد ابن صُوفِيّة[1] الذي يَسمُ الأسلوب القرآني في كيفية مخاطبة المؤمنين باستعمال الرفق واللين، فيقول: «فهو إذا كان يخاطب المؤمنين ويُشَرِّعُ لهم تجد اللين والإطناب، لمقتضىٰ التشريع ولميل النفس إليه»[2]، كما يسم الأسلوب القرآني في خطاب الكافرين بأسلوب الإيجاز المقرون بالشدة، وفي ذلك يقول ابن صوفيَّة: «وهو في خطاب الكفار والمنافقين شديد في لهجته قصير في فقره وآياته»[3].

وقبل أن أسبر أغوار هذا الفن البلاغي أرىٰ أنه من المفيد أن أعرض في إيجاز لمفهوم الإيجاز في اللغة والاصطلاح؛ ليكون منطلقا في بيان الصور البلاغية المدروسة في هذا الفن البلاغي الكبير.

ففي اللغة: الإيجاز في اللغة: مصدر للفعل الرباعي أوجز، الذي تدور معانيه حول القصر والتخفيف والتقليل والاختصار، يقال: أوجز في كلامه، إذا قصَّرَه، وكلام وجيز؛ أي: قصير[4]، وأوجز القول والعطاء: قلَّله، ووَجُزَ الكلامُ: قَلَّ في بلاغة وأَوْجَزَه[5].

(1) هو: الأستاذ الدكتور: محمد مصطفىٰ رمضان محمد بن صُوفِيّة، من أعلام ليبيا في مجال علوم اللغة العربية، وبخاصة الدراسات الأدبية، ومن الأساتذة المتميزين في البلاغة العربية والنقد في الجامعات الليبية وغيرها، ولد في مدينة زليتن وتوفي بها، وعَمَّر في هذه الحياة تسعًا وستين سنة، من سنة 1939م إلىٰ 2008م، -رَحِمَهُ اللَّهُ- من آثاره: شرح التلخيص، للبابرتي- تحقيق ودراسة، والمباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي، ومعاني ألفاظ القرآن الكريم -مع نخبة من علماء ليبيين، وديوان شعري، اسمه: (البيان) وغيرها من البحوث العلمية المحكمة. للمزيد: راجع بحث، بعنوان: (من رواد البلاغة العربية في ليبيا، ابن صُوفيّة وإسهاماته العلمية)، لمحمد علي البحباح، مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، العدد (30) في 2017/6م، كلية الآداب، الجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية، زليتن. راجع موقع المجلة الإلكتروني(ino@asmarya.edu.ly).

(2) - المباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي ص182.

(3) - المباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي ص182.

(4) - تاج العروس من جواهر القاموس165/8، -وَجَزَ-.

(5) - لسان العرب6/ 477-وَجَزَ-.

أما في الاصطلاح فالإيجاز: هو أداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط، أو هو: اندراج المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل، أو هو: التعبير عن المقصود بلفظ أقل من المتعارف، وافٍ بالمراد؛ لفائدة(1).

وفي تناولي لجماليات الإيجاز القرآني في خطاب المؤمنين والكافرين، سأعرض لبلاغته ودلالاته من خلال مطلبين، هما:

المطلب الأول- بلاغة الإيجاز القرآني ودلالاته في مخاطبة المؤمنين:

سيكون مدار الحديث في هذا المطلب حول بلاغة الإيجاز القرآني من خلال وصف الجنة ونعيمها؛ وذلك في صورتين يحددهما الباحث، وهما: بلاغة الإيجاز القرآني المعنوي والحسي في وصف الجنة، وبلاغة الإيجاز القرآني الحسي في وصف الجنة، بتفصيل نبينه في الآتي:

الصورة الأولى- بلاغة الإيجاز القرآني المعنوي والحسي في وصف الجنة:

نفصل الحديث في هذه الصورة من الإيجاز ببيان إيجاز القرآن المكي في الجمع بين المعنوي والحسي عند وصف الجنة، وكذلك إيجاز القرآن المكي والمدني الحسي في وصف الجنة، **في الآتي:**

1 - بلاغة الإيجاز القرآني المكي المعنوي والحسي في وصف الجنة:

ورد الإيجاز في صفة الجنة باشتهاء النفس، وهو جانب معنوي، يقابله حسية النظر الماتع لجمال وحسن ما تراه الأعين من خيرات كثيرة أوجزها الله في كلمات قليلة، تعبر عن معان عظيمة وخيرات محسوسة كثيرة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَفِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيها خالِدُونَ﴾(2)، فنرىٰ أن هذه الآية الكريمة المكية دخلت فيها جميع اللذات المعنوية والحسية وشملتها بلا تفصيل لها، ففي هذا الخطاب تشويق للمؤمنين للوصول إليها والظفر بها من

---

(1) مفتاح العلوم ص277؛ وعلوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع)، للمراغي ص183. للمزيد راجع: الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز 49/2.

(2) الزخرف: 71.

خلال القيام بالأعمال التي تضمن تحققها، والسعي إلىٰ الظفر بهذه النعم مطلبٌ وغاية حتىٰ لو كانت غير دائمة، فكيف يكون السعي إليها وهي خالدة لا تنفد؟ لا شك أن هذا من جماليات الإيجاز المشوق[1].

ويبين المراغي أن اشتهاء النفس يدخل فيها اللذات الحسية وهو صنوف الأطعمة والأشربة، وكذلك ما تطلبه النفوس وتهواه من أشياء ترغبها؛ لسماعها بها، ولم تتلذذ بها في الدنيا؛ للوصول إلىٰ الغاية العظمىٰ، وهو رؤية وجه الله الكريم، فيقول المراغي في تفصيل ذلك: «وفىٰ الجنة ما تشتهيه أنفس أهلها من صنوف الأطعمة والأشربة والأشياء المعقولة والمسموعة ونحوها؛ مما تطلبه النفوس وتهواه... وفيها ما تقرّ أعينهم بمشاهدته، وأعلاه النظر إلىٰ وجهه الكريم»[2].

ويوضح محيي الدين درويش أنواع النعم، وهي ما تشتهيه القلوب، وما تستلذه النفوس وترغبه، فيقول: «فقد حصر أنواع النعم لأنها لا تعدو أمرين اثنين: إما مشتهاة في القلوب، وإما مستلذة في العيون»[3].

وبذلك يرىٰ الباحث أن اشتهاء القلوب واستلذاذ النفوس قد جمع الأشياء الحسية والمعنوية، وفي جمعهما معًا يكون الرضا قد حصل من المؤمنين الذي يتوافق مع الإيجاز الحسي والمعنوي في قوله تعالىٰ: ﴿لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[4]، فجري الأنهار يتناسب مع الأمر الحسي، ورضىٰ الله بأن لا يغضب عليهم أبدًا، هو أمر معنوي عندنا نحن البشر يتحول في بعضه لجوانب حسية، وما عند الله بكيفية يعلمها الله، أما رضا المؤمنين فأصله معنوي؛ لأن الرضا في القلوب يتحول إلىٰ شيء حسي، فالجزاء الذي أعطاهم الله لهم ومنزلة أخذوها بكثرة عملهم ليست لغيرهم، ويوضح

(1) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز130/2.
(2) تفسير المراغي108/25.
(3) إعراب القرآن وبيانه105/9.
(4) المائدة:119.

القرطبي الرضا من الله ومن المؤمنين، بقوله: «أنه راض عنهم رضا لا يغضب بعده أبدا (وَرَضُوا عَنْهُ)؛ أي: عن الجزاء الذي أثابهم به. (ذَلِكَ الْفَوْزُ)؛ أي: الظفر (الْعَظِيمِ)؛ أي: الذي عظم خيره وكثر وارتفعت منزلة صاحبه وشرف»[1].

2 - بلاغة الإيجاز القرآني المكي والمدني الحسي في وصف الجنة:

جاء الإيجاز المشوق في ما ينتظر المؤمن من خيرات، توصل إلىٰ راحة النفس ومبتغاها، معبرًا عن ذلك بِقُرَّةِ العين، وهي صورة الرضا التام والطمأنينة في النفس، فقد ذكر العين وقُرَّتَها وأراد الكل، وذلك في آية مكية في قوله تعالىٰ: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾[2]، ويبين أبو حيان ورود (لا) النافية في الآية مقترنة بالنكرة لجميع الأنفس، لتدل علىٰ نعم كثيرة أخفاها الله علىٰ خلقه، تقر بها أعينهم، فيقول: «فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ: نكِرَةٌ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ، فَيَعُمُّ جَمِيعَ الأنفس مما ادّخر الله تَعَالَىٰ لِأُولَئِكَ، وَأَخْفَاهُ مِنْ جَمِيعِ خَلَائِقِهِ مِمَّا تَقَرُّ بِهِ أَعْيُنُهُمْ، لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ»[3].

ويبدو للباحث أن إخفاء الله تعالىٰ لما أعده لعباده الصالحين، مما تقر به أعينهم، يقع في باب الإيجاز، فلم يذكر نوعية ما تقر به الأعين مفصلاً، كما أن تنكير لفظة (نفس)، التي تدل علىٰ العموم، والجمع في كلمة (لهم) التي تبين استحقاق النعم المخفية لعموم عباده الصالحين، من عدد نعم متعددة ، وجاء بعض ذلك في ذكر الجنان السبعة، وصورة ما تقرُّ به العين، وهو النظر إلىٰ وجه ربنا، وذكر البيضاوي هذه الجنان بصورة تفسيرية، ولم يصرح بلفظ الإيجاز، ولكنه ذكر التفصيل في ما وقع فيه، فيقول: «وجمعها وتنكيرها؛ لأن الجنان ... سبع: جنة الفردوس، وجنة عدن، وجنة النعيم... وفي كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة علىٰ حسب تفاوت الأعمال والعمال، واللام في (لَهُمْ) تدل

(1) الجامع لأحكام القرآن381/6.

(2) السجدة: 17.

(3) البحر المحيط في التفسير438/8.

علىٰ استحقاقهم إياها»[1].

كما أنهم أخفوا عملاً صالحًا لم يصرح به الله، فأخفىٰ الله لهم ثوابًا وجزاءً خاصًا، وهذا ما ذكرته بعض كتب التفسير، ومنها ما أشار إليه النيسابوري، بقوله: «إن الناس أخفوا لله طاعة فأخفىٰ لهم ثوابا»[2].

ويستنتج الباحث جماليات الإيجاز في هذه الآية المكية متنوعة منها أن هذا الإيجاز جاء للتشوق بعدم ذكر نوعية عمل عباد الله الصالحين، استلزم الإيجاز في ذكر النعم المخفية من الله تعالىٰ في قوله: (أُخْفِي)، مع اقترانها لمن خصهم الله بها وهم عباده، في قوله: (لهم)، فقد جاءت لتأكيد العموم، بدلالة تعدد الأصناف غير المذكورة تفصيلاً؛ بل تفهم من القرائن العديدة.

ولعل من جماليات هذه الآية المكية أنها أفادت التنكير في هذا الباب (باب الإيجاز) بأن ما أعد لهم من جزاء لا يحصره الوصف، ولعل المراد أيضًا أن تذهب النفوس في فهم المقصود كل مذهب ممكن، ويعضّد هذا الفهم قوله تعالىٰ في الحديث القدسي: ((أَعْدَدْتُ لِعبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لاَ عَيْنٌ رَأَتْ، وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلاَ خَطرَ عَلَىٰ قَلْبِ بَشَرٍ، ذُخْرا بَلْهَ مَا أُطْلِعْتُمْ عَلَيْهِ))[3].

وورد الإيجاز كذلك في سورة الرحمن، وهي من السور المدنية، في عدة مواضع منها، فقد أوجز هنا في وصف الجنة، فقال تعالىٰ: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾[4]، ويبين الزجاج ما قيل في الصورة العامة للخوف، الواردة في الآية، بإيجاز بلا شرح، فيقول: «قيل من أراد معصية فذكر ما عليه فيها فتركها خوفاً من الله ﷻ ورهبةَ عِقَابه ورجاء ثوابه فله جنتانِ»[5]، ثم جاء الوصف للجنتين في قوله

---

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل60/1.

(2) غرائب القرآن ورغائب الفرقان605/5.

(3) الأحاديث القدسية68/1.

(4) الرحمن: 46.

(5) معاني القرآن وإعرابه102/5.

تعالىٰ: ﴿ ذَوَاتَآ أَفۡنَانٖ ﴾[(1)]، ومفردها (فنن)، والمعنىٰ: ذواتا ألوان، أو ذواتا أغصان، أو ذواتا ظلال[(2)].

ويرىٰ الباحث أن ذكر الجنتين يدل علىٰ إيجازٍ يُفْهَم بالوصف العام للجنتين، وأنهما في غاية الاشتهاء والتلذذ من كل لون من ألوان الجنتين، كما جعل القرآنُ كل فاكهة يشتهيها الإنسان في الجنة هي علىٰ نوعين أو صنفين، ولونين، كما في قوله تعالىٰ من نفس السورة: ﴿مِن كُلِّ فَٰكِهَةٖ زَوۡجَانِ ﴾[(3)]؛ إذ ورد (زوجان) في كتب اللغة بمعانٍ عدة، أقربها بمعنىٰ النوعين، والصنفين، واللونين[(4)]، كما أن مجيء لفظة (فاكهة) في الآية، علىٰ التنكير، يدل علىٰ التنوع والكثرة والعموم والثبات.

وقد بينه ابن كثير، بقوله: «أَعَمُّ وَأَكْثَرُ فِي الْأَفْرَادِ وَالتَّنْوِيعِ عَلَىٰ فَاكِهَةٍ، وَهِيَ نَكِرَةٌ فِي سِيَاقِ الْإِثْبَاتِ»[(5)]، وهذا التصوير لفاكهة الجنة بنوعين ولونين.

ويؤكده الماتريدي في تفسيره لهذه الآية، بقوله: «أي: صنفان، أو لونان، من أي شيء كان»[(6)]، كما نرىٰ هذا المعنىٰ عند القشيري في تفسيره بقوله: «ويقال: ذواتا ألوان من كلّ صنف ولون تشتهيه النّفس والعين»[(7)]، ويقيد القرطبي (زوجان) بالصنفين، مع بيانه لطعمهما الحلو، فيقول: «أي: صنفان، وكلاهما حلو يستلذ به»[(8)].

ويضيف ابن عاشور مع الصنف معنىٰ آخر لزوج الفاكهة، وهو النوع، فيقول: «وَالْأَزْوَاجُ: الْأَصْنَافُ، وَالزَّوْجُ يُطْلَقُ عَلَى الصِّنْفِ وَالنَّوْعِ...وَوَجْهُ ذَلِكَ أَنَّ

---

(1) الرحمن:48.
(2) تاج العروس437/18 –فنن-؛ ومعاني القرآن وإعرابه102/5.
(3) الرحمن: 52.
(4) ينظر: تاج العروس394/3 –زوج-؛ والمعجم الوسيط405/1 –زوج-.
(5) تفسير القرآن العظيم507/7.
(6) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)480/9.
(7) لطائف الإشارات (تفسير القشيري)512/3.
(8) الجامع لأحكام القرآن179/17.

الصِّنْفَ إِذَا ذُكِرَ يُذْكَرُ مَعَهُ نَظِيرُهُ غَالِبًا، فَيكون زوجا»[1].

لذلك يرىٰ الباحث إثبات الصنف والنوع واللون في الآية، ويؤكده ما جاء في النصوص السابقة، أما ما يبين تفصيل الصنف والنوع واللون في الآية، فنراه عند ابن الخطيب في كتابه أوضح التفاسير، بقوله: «صنفان: حلو وحامض، ورطب ويابس، وأحمر وأصفر»[2]، لذلك فهذا التفصيل للفاكهة من حيث الصنف والنوع واللون، الذي لم تذكره الآية، نجده قد جاء في باب الإيجاز الحسي لما في الجنة، وهو المراد من ورود هذه الآية هنا.

كما جاء الإيجاز الحسي في وصف الجنة الدال علىٰ صورة النعيم الحسي في رؤية شيء عظيم يسبق رؤية النعيم في الآية المدنية في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾[3]، ففي قوله: ((وإذا رأيت))؛ أي: رأيت رضًا من الله، بعدها (ثم رأيت)، فالرؤية الأولىٰ التي قبل (ثم) ليست الرؤية الثانية التي بعدها، فالرؤية الثانية تعبر عن رؤية محسوسة للنعيم والملك الكبير، أما ما قبلها فتعبر عن رؤية معنوية لرضا الله الذي استلزم الرؤية ما بعد التراخي[4]، لذلك فالإيجاز في نوعية الرؤية الأولىٰ المختلفة عن الإيجاز في الرؤية الثانية، وما فيهما من خيرات كثيرة دالة علىٰ الرضا التام.

المطلب الثاني- بلاغة الإيجاز القرآني ودلالاته في مخاطبة الكافرين:

جاء الإيجاز القرآني الموجه للكافرين والمنافقين بالشدة في اللهجة والقِصَر في الفِقَر والآيات، وهذا ما وضحه ابن صوفية فقال: «وهو في خطاب الكفار والمنافقين شديد في لهجته قصير في فِقَرِه وآياته»[5]، ورأىٰ الباحث أن يقسم هذا الإيجاز البلاغي القرآني إلىٰ نوعين، أو صورتين، أولهما- بلاغة الإيجاز القرآني

---

(1) التحرير والتنوير 285/27.

(2) أوضح التفاسير 658/1.

(3) الإنسان: 20.

(4) ينظر: الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز 130/2.

(5) المباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي ص182.

المكي المؤكد بخلود الكافرين في النار، وثانيهما- بلاغة الإيجاز القرآني بعموم العذاب لأهل النار، كالآتي:

1 - الصورة الأولى- بلاغة الإيجاز القرآني المكي المؤكد بخلود الكافرين في النار:

جاء الخطاب القرآني مبينًا الإيجاز التوكيدي في صورة خلود الكافرين المجرمين في نار جهنم يتمنون الموت فلا يتحصلون عليه، مع إهانة وتحقير لهم، فقد ورد الإيجاز القرآني في خطاب الكافرين باستخدام أداة التوكيد (إنَّ) في وصف حالة الكافرين المجرمين، بالخلود في النار، بلا توقف في تعذيبهم، يبيّن الله تعالىٰ صورة الإجمال في الهوان والذلة التي تلبسوا بها فلا تفارقهم، وذلك في أربع آيات مكية في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴿٧٤﴾ لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ﴿٧٥﴾ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا۟ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٧٦﴾ وَنَادَوْا۟ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ﴾[1]، وقبل أن ندخل في بيان الإيجاز وفائدته نقف عند معنىٰ الآيات كما جاء في تفسير الطبري، حيث يقول: «لا يخفف عنهم العذاب وأصل الفتور: الضعف... والهاء في (فيه) من ذكر العذاب...والمبلس... هو الآيس من النجاة الذي قد قنط فاستسلم للعذاب والبلاء»[2]، ويبين العلوي هذا الإيجاز بصورة غير تفصيلية، فقال: «يدل علىٰ الهوان من جهة الإجمال»[3].

لذلك يرىٰ الباحث أن استمرار العذاب مع شدته يدل علىٰ فرط هوانهم وذلتهم يومئذ، لذلك جاءت الهاء في كلمة (فيه) للدلالة علىٰ عذاب كثير وكبير، وهذا يقع في باب الإيجاز المؤكد الحسي الذي يدل علىٰ «أن النار وإن أنضجت جلودهم وأحرقتهم، لا يفتر التألم عنهم بنضج الجلود؛ بل التوجع والتألم بعد نضج جلودهم واحتراقها علىٰ ما كان قبل النضج»[4].

(1) الزخرف: 74- 77.

(2) جامع البيان عن تأويل آي القرآن 643/21.

(3) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز 131/2.

(4) تفسير الماتريدي «تأويلات أهل السنة» 186/9.

وهذا كله جاء في باب الإيجاز الحسي الذي يفهم من السياق العام للآيات في النص القرآني كاملاً. ويتضح للباحث أن هذه الآيات على قصرها اشتملت على ضروب من الإيجاز تبدو في اختيار الكلمات الدالة المعبرة المكتنزة بالدلالات، منها وصفهم بالإجرام، بقوله: (إن المجرمين) فهو يبين استحقاقهم العذاب بسبب فعلهم (الإجرام) حين انتهجوا مسلك الكفر والتكذيب، ومنها استخدام حرف الجر (في) الدال على الظرفية المكانية (في عذاب جهنم)؛ أي: أنهم في وسط عذابهم منغمرون فيه، يحيط بهم من كل ناحية، ومنها استعمال لفظ (خالدون) بما يحمله من دلالات الدوام والتأبيد، وكذلك التعبير بقوله (لا يفتر) الذي جمع دلالة الشدة في العذاب واستمرارها. وكذلك اختيار (مبلسون) في الإخبار عنهم بما يحمله هذا اللفظ من دلالات اليأس والقنوط من كل خير وفرج ونجاة؛ فقد فقدوا الأمل في كل ذلك فسكتوا سكوت يأس وحيرة وانقطاع حجة؛ يذكر الشيخ محمد الشعراوي في قوله تعالى: (وهم فيه مبلسون) يعني: متحسرون يائسون من النجاة، يائسون من الخير، لا أمل عندهم في الخروج منها، وهكذا جمع عليهم كل جوانب الألم والحسرة واليأس وقطع الرجاء.

إن صورة مناداة الكفار لخازن النار (مالك) بطلبهم الموت من الله لهم، فجاء الجواب من (مالك) بعد ألف سنة من طلبهم وذلك في قوله تعالى: (قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ)[1]، وهذا في سياق نص الخطاب القرآني: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّاكِثُونَ﴾[2]، وهذا ما وضحه الثعلبي في تفسيره بقوله: «وَنادَوْا يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ؛ ليمتنا ربّك فنستريح، فيجيبهم مالك بعد ألف سنة: قالَ إِنَّكُمْ ماكِثُونَ مقيمون في العذاب»[3].

فلك أن تلاحظ هذا الإيجاز العالي في هذا الحوار الوجيز، وما يختزله من عبارات طوال وأحوال ومواقف نفسية يطول بها المقال؛ فقوله (ونادوا)؛ أي:

(1) الزخرف: 77.

(2) الزخرف: 77.

(3) الكشف والبيان عن تفسير القرآن 344/8.

نادىٰ هؤلاء الكفرة المجرمون وهم في العذاب المتواصل يصطلون لعلهم يجدون راحة مما نالهم. إنه نداء استغاثة يتوجهون به إلىٰ خازن النار؛ بعد أن حجبوا عن ربهم لعلّ فيه خلاصًا من أذيّتهم وشقوتهم في عذاب جهنم. يتوجهون إلىٰ الخازن بعبارة وجيزة تعكس إحساسهم ببليغ جرمهم حتىٰ إنهم يعلمون أن المخاطب لن يعطيهم الفرصة في سماع أعذارهم وقبولها؛ لذلك آثروا العبارة الوجيزة لعلها تبلغ أو يجدوا جوابًا. ولم يكن طلب أولئك المجرمين الظالمين العفو والصفح ليقينهم أن أفعالهم تنأىٰ بهم عن ذلك، وإنما طلبوا القضاء؛ أي: نزول الموت والهلاك بهم. ثم إن تأخر الجواب عن طلبهم ألف سنة مما يفتح الباب أمام فصول من الأقوال والمشاعر المصاحبة والمترقبة التي يعيشونها في كل لحظة. وتأتي إجابة خازن النار وجيزة أبلغ ما يكون الإيجاز (إنكم ماكثون)، ففيها إشعار باحتقارهم وإذلالهم، وكراهة الحديث إليهم، فضلاً عن تيئيسهم من حتىٰ الموت.

ويرىٰ الباحث كذلك أن المدة الزمنية ما بين سؤال الكافرين بطلبهم الموت بدل العذاب الذي هم فيه، وما بعده من أهوال وإهانات وعذاب لا يتوقف في ألف سنة، بلا تفصيل له، إلىٰ أن يأتي الجواب لهم من خازن النار (مالك) هو في ذاته إيجاز طويل لأحداث وعذاب في ألف سنة متواصلة من الهوان، وهذا من الإيجاز المفيد زمنًا ولفظًا وألمًا.

كما جاءت صورة الإيجاز المؤكد المهين للمجرمين، في موضع آخر من كتاب الله، مستخدمًا التوكيد كذلك بـ: (إنَّ)، فوصف حالتهم في النار وسعيرها وما فيه من عذاب وهوان وإذلال، وذلك في آية مكية في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ﴾[1]، وللوصول إلىٰ معنىٰ الإيجاز في الآية نرىٰ عرض الصورة العامة لها، وهذا ما بينه الطبري، في قوله: «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ذَهَابٍ عَنِ الْحَقِّ، وَأَخْذٍ عَلَىٰ غَيْرِ هُدًىٰ، (وَسُعُر)... فِي احْتِرَاقٍ مِنْ شِدَّةِ الْعَنَاءِ وَالنَّصَبِ فِي الْبَاطِلِ»[2].

(1) القمر: 47.

(2) جامع البيان عن تأويل آي القرآن603/22.

ويشرح ابن كثير الصورة التفصيلية التي ذكرها القرآن بإيجاز عن حال المجرمين وضلالهم في الدنيا بأعمالهم المتنوعة، وعقاب الله لهم في الآخرة بالسعر في النار، بـ: «أَنَّهُمْ فِي ضَلَالٍ عَنِ الْحَقِّ وَسُعُرٍ مِمَّا هُمْ فِيهِ مِنَ الشُّكُوكِ وَالِاضْطِرَابِ فِي الْآرَاءِ، وَهَذَا يَشْمَلُ كُلَّ مَنِ اتَّصَفَ بِذَلِكَ مِنْ كَافِرٍ ومبتدع من سائر الفِرق»[1].

كما نجد المعنىٰ العام في الآية عند المراغي، من غير تصريح به، لكنه يبين صورته من خلال بيان حال المجرمين وهم الكافرون المكذبون بالله ورسوله، فيقول: «إن المشركين بالله المكذبين لرسله- في ضلال عن الصراط المستقيم، وعماية عن الهدىٰ في الدنيا، وعذاب أليم في نار جهنم يوم القيامة»[2].

لذا يرىٰ الباحث أن الإيجاز في الآية لحال المجرمين وضلالهم في الدنيا، وعقابهم في الآخرة بالسعر وهو السعير في النار وما فيه من أهوال وعذاب، واقع في صورة الإيجاز الحسي في الخطاب القرآني، فأوجز القرآن في أعمال الكافرين المجرمين، فلم يذكرها مفصلة، كما أوجز في نوع السعر في الآخرة، ويؤيد ذلك ما شرحه ابن الجوزي مفصلاً ما جاء إيجازًا في إجمال الآية أنواع السعر، بقوله: «وَسُعُرٍ فيه ثلاثة أقوال: أحدها: الجنون، والثاني: العَناء... والثالث: أنه نار تَسْتَعِرُ عليهم»[3].

2 - الصورة الثانية- بلاغة الإيجاز القرآني المكي بعموم العذاب لأهل النار:

جاء بيان وصف أهل النار وهم في داخلها يتذوقون حرارة النار ومرارة الهوان وسوء المصير، بكثرة العذاب وزيادته، بلا ذكر لنوعيته وطرقه؛ وذلك في آية مكية في قوله تعالىٰ: ﴿ فَذُوقُواْ فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴾[4].

(1) تفسير القرآن العظيم 446/7.
(2) تفسير المراغي 100/27.
(3) زاد المسير في علم التفسير 203/4.
(4) النبأ: 30.

ويرىٰ الباحث تقسيم هذا الآية إلىٰ قسمين، كل قسم يحمل دلالة في الإيجاز لما تحته من معان كثيرة، هما:

القسم الأول- صورة تذوق العذاب الحسي. والقسم الثاني- زيادة العذاب ونوعه.

ففي القسم الأول ما يأكله أهل النار ويشربونه، كما جاء شرحه عند الطبري، بشرب الحميم والغَسَّاق، في قوله: «يقال لهؤلاء الكفار في جهنم إذا شربوا الحميم والغَسَّاق: ذوقوا أيها القوم من عذاب الله الذي كنتم به في الدنيا تكذّبون»[1]. أما القسم الثاني فصورته متعلقة بزيادة العذاب ونوعه، وفيها آراء بين زيادة نوع العذاب، أو الدوام والخلود في النار مع التعذيب بنفس العذاب، فالزيادة جاءت عند الطبري، بقوله: «فلن نزيدكم إلا عذابًا علىٰ العذاب الذي أنتم فيه، لا تخفيفًا منه، ولا ترفُّهًا»[2]، فالتنكير للعموم، وهذا يرتبط بالإيجاز في زيادة نوع العذاب وكيفيته، وهذا يوضحه كلام عبد الله بن عمرو في هذه الآية في ما ذكره الطبري، في قوله: «قال: لم تنزل علىٰ أهل النار آية أشد من هذه... فهم في مزيد من العذاب أبدا»[3]، ودليل الزيادة في نوع العذاب كذلك ما جاء عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، عَنِ النَّبِيِّ- صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وسلم-: أنه قَالَ: «الزِّيَادَةُ خَمْسَةُ أَنْهَارٍ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ علىٰ رؤوس أهل النار ثلاثة أنهار علىٰ مِقْدَارِ اللَّيْلِ، وَنَهْرَانِ عَلَى مِقْدَارِ النَّهَارِ، كَقَوْلِهِ فِي النَّحْلِ: ﴿زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُوا۟ يُفْسِدُونَ﴾[4]»[5].

أما الشوكاني فيرىٰ أن الزيادة في نوع العذاب الأول لا زيادة عذاب جديد،

(1) جامع البيان عن تأويل آي القرآن169/24.

(2) المصدر نفسه: 169/24.

(3) المصدر نفسه: 169/24.

(4) النحل: 88. وتمام الآية: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُوا۟ يُفْسِدُونَ﴾.

(5) تفسير مقاتل بن سليمان564/4. كما يرىٰ الرازي في تفسيره الزيادة في العذاب في قوله: «دَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى يَزِيدُ فِي عَذَابِ الْكَافِرِ أَبَدًا». مفاتيح الغيب21/31.

وذلك في قوله: «وَمِنَ الزِّيَادَةِ فِي عَذَابِهِمْ أَنَّهَا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا، وَكُلَّمَا خَبَتِ النَّارُ زَادَهُمُ اللَّهُ سَعِيرًا»[1].

ويرىٰ الماتريدي كذلك أن العذاب من نفس جنس العذاب الأول، ودلالته في بقائه ودوامه، وذلك في قوله: «الزيادة في العذاب هي دوامه وبقاؤه، لا أن يزادوا علىٰ القدر الذي كان أعد لهم من العذاب؛ لأنه أخبر أنهم لا يجزون إلا مثلها، فإذا كان الذي عذبوا قبله جزاء لهم، لم يجز أن يزادوا عليه، فثبت أن الزيادة انصرفت علىٰ الدوام والبقاء»[2]، ونجد ابن عاشور يفصّلها بجواز الاثنين، في قوله: «فَالزِّيَادَةُ الْمَنْفِيَّةُ فِي قَوْلِهِ: (فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذاباً) يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ زِيَادَةَ نَوْعٍ آخَرَ مِنْ عَذَابٍ يَكُونُ حَاصِلًا لَهُمْ... وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ زِيَادَةً مِنْ نَوْعِ مَا هُمْ فِيهِ مِنَ الْعَذَابِ بِتَكْرِيرِهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ»[3].

لذلك يرىٰ الباحث أن دلالة الإيجاز واقعة في الآية، سواء في استمرار نفس العذاب أم تنوعه أم زيادته، وقد تقوَّىٰ الإيجاز بـ: بالأمر في قوله: (فذوقوا)، المراد به الإهانة والتحقير لهم، المتضمن أسلوب الالتفات من الغيبة في ما قبلها من آيات إلىٰ الخطاب في هذه الآية، وهذا بالالتفات يكون لزيادة التوبيخ، وكذلك مجيء (لن) التي جاءت لتأكيد النفي، وكل ذلك يبيّن صور الإيجاز الواقعة في الآية، سواء العذاب الأول أم الثاني أم الالتفات أم التوبيخ للكافرين.

الجانب الثاني- جماليات بلاغة الإطناب القرآني في مخاطبة المؤمنين والكافرين:

وردت نصوص قرآنية متعددة تخاطب المؤمنين بأسلوب الإطناب، كما تخاطب الكافرين بالأسلوب نفسه، ولكن كل أسلوب منهما دلالات مختلفة عن الآخر، ونجد العلوي، يوضح طبيعة الإطناب الموجه إلىٰ المؤمنين والكافرين، فيقول: «يكون ورود الإطناب في شرح حقائق الوعد لأهل الجنة، والوعيد لأهل

(1) فتح القدير 443/5.
(2) تفسير الماتريدي» تأويلات أهل السنة» 397/10.
(3) التحرير والتنوير 42/30.

النار، بذكر ما يليق بكل واحد منهما من الأوصاف»[1]، ونورد هذا الإطناب القرآني على قسمين أو صورتين: أولهما- بلاغة الإطناب القرآني في مخاطبة المؤمنين، وثانيهما- بلاغة الإطناب القرآني في مخاطبة الكافرين.

وقبل الغوص في معاني الإطناب القرآني ودلالاته، نود أن نبين مفهوم الإطناب في اللغة والاصطلاح؛ للوصول إلى فهم الصور البلاغية القرآنية الواردة بهذا الأسلوب ودلالاتها المبتغاة، **ففي اللغة**: يقال: «أطنب النَّهر: طَال مجْرَاه، وَيُقَال: أطنب فِي الْكَلَام، أَو في الْوَصْف، أَو في الْأَمر: بَالغ وَأكْثر»[2]. **أما في الاصطلاح**: «أَن يزِيد اللَّفْظ على الْمَعْنى؛ للدلالة على فائدة أو فوائد»[3]. لذلك فالإطناب يُقَابل الإيجاز، ووسطهما الْمُسَاوَاة[4].

وبعد بيان مفهوم الإطناب، نبين بلاغة الإطناب القرآني في مخاطبة المؤمنين، وفي مخاطبة الكافرين؛ ليتضح لنا الفرق في الخطاب الإلهي بين الصنفين، وفي دلالات كل خطاب، في الآتي:

الصورة الأولى- بلاغة الإطناب القرآني ودلالته في مخاطبة المؤمنين:

يتسم أسلوب الخطاب القرآني للمؤمنين بأسلوب الإطناب الجامع ين الرفق واللين والمتعة والتشويق. وتبدو أهم اتجاهات هذا الأسلوب في أمرين مهمين:

---

(1) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز3/178.

(2) المعجم الوسيط2/567 –طَنَبَ-.

(3) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز2/130؛ ومعجم البلاغة العربية1/476. سيبين الباحث أن دلالة الفائدة هي الفرق بين الإطناب من جهة، والتطويل والتكرير من جهة أخرى، وسيأتي بيان ذلك عند الكلام على اختلاف بلاغة الإطناب على التطويل والتكرير. فما كثرت ألفاظه من غير فائدة فهو التطويل، وما تكررت ألفاظه المتماثلة فهو التكرير. كما أن التكرير نوع من أنواع الإطناب إذا ورد لفائدة، كما أنه وجه من وجوه بلاغة الخطاب القرآني عمومًا.

(4) لم يتناول الباحث المساواة في هذا البحث؛ لخصوصية هدف البحث وغاياته، التي لا تتوافق كليًا مع المساواة، وهو البحث في أسرار الخطاب القرآني ودلالاته عند مخاطبة المؤمنين والكافرين بأسلوب الإيجاز أو الإطناب. أما المساواة فتأتي في غير مراد البحث.

أولهما- في وصف الجنة ونعيمها. وثانيهما- في أحكام التشريع. وقد لفت الإطناب في الاتجاهين أنظار العلماء، فأشاروا إليهما إشارات وجيزة، فهذا الإمام يحيىٰ بن حمزة العلوي يشير إلىٰ النوع الأول، بقوله: ((يكون ورود الإطناب في شرح حقائق الوعد لأهل الجنة))[1]، كما يشير أستاذنا محمد ابن صوفية إلىٰ النوع الثاني، بقوله: ((تجد اللين والإطناب لمقتضىٰ التشريع ولميل النفس إليه))[2].

وبناءً علىٰ ما تقدم سندرس الإطناب القرآني في خطاب المؤمنين وفق هذين الوجهين، مقدمين بلاغة الإطناب القرآني المكي والمدني في وصف الجنة ونعيمها علىٰ بلاغة الإطناب القرآني المدني في أحكام التشريع، وذلك بناءً علىٰ أن جلَّ ما جاء في وصف الجنة ورد في القرآن المكي، وبعضه في القرآن المدني، كما أخَّرْت ذكر بعض أحكام التشريع؛ لأنه من القرآن المدني، وذلك بما يأتي:

1. **بلاغة الإطناب القرآني المكي والمدني في وصف الجنة:**

دلَّت بعض السور القرآنية علىٰ هذا التصوير الجميل، فورد هذا الإطناب الحسي المخصوص الموصوف للجنة، وما أعده الله فيها للمؤمنين، ومنها ما جاء في القرآن المكي، ومنها ما جاء في القرآن المدني، وسنعرض شواهد قرآنية لهما، في وصف الجنة، وسأبدأ بالمكي فالمدني، وذلك بما يأتي:

أ- **الإطناب القرآني المكي في وصف الجنة**: وردت آيات متنوعة في بعض السور المكية في وصف الجنة بأسلوب الإطناب الموجه للمؤمنين، ومنه ما جاء في سورة الغاشية والواقعة والنبأ، فقد جاء في سورة الغاشية وصف الجنة في صورة العلو وعدم سماع كلام اللغو في الجنة، وفيها كذلك الماء الجاري الدال علىٰ جمال المنظر وصوت الماء الحسن، مع وجود سرر مرفوعة عن الماء وغيره، وأكواب ونمارق وزرابي، كلها في غاية الجمال والرونق والراحة،

(1) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز178/3.

(2) المباحث بين ابن الأثير والعلوي ص182.

فاجتماع هذه الأوصاف الحسية هو اجتماع الجمال والروعة والبهاء والمتعة الحسية التامة بجميع الحواس، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ ﴿٨﴾ لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ﴿٩﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿١٠﴾ لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً ﴿١١﴾ فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ ﴿١٢﴾ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿١٣﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿١٤﴾ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾[1]، ويبين الزمخشري هذا الوصف الحسي المشوق للمؤمنين في الجنة، في الوجوه الناعمة بالبهجة والحسن، نتيجة سعيها الذي ارتضاه الله لهم بما رأت من الثواب والعلو في المكان أو المقدار، بلا لغو؛ بل يتكلمون في الجنة بالحكمة والحمد لله، ثم يصور القرآن العين الجارية في غاية الكثرة، وكذلك السرر المَرْفُوعَةٌ من رفعة المقدار أو السمك، فالمؤمن يرىٰ بهذا الجلوس ما خوّله ربه له من الملك والنعيم[2]، وكذلك النمارق المَصْفُوفَة، وهي مساند ومطارح بعضها إلىٰ جنب بعض، كلما أراد أن يجلس علىٰ مسندة يستند إلىٰ أخرىٰ، ونرىٰ الزَرابِيّ المبثوثة، وهي البسط المبسوطة الفاخرة والمفرقة في المجالس[3].

لذلك نرىٰ أن الدلالة اتضحت بإطناب جميل في إثبات تمام الرضا بذكر التلذذ بنعيم الجنة، باستعمال حواس الجسم في الجنة، وهي اللمس، والعين، والأذن، واللسان، مع راحة الجسد في فرش الجنة ومساندها، مقترنا كل ذلك بالرضا التام من المؤمنين علىٰ ما وجدوه من نعيم الله لهم، وما خصهم الله به من سعي في الدنيا والآخرة.

كما ورد ذلك الإطناب الماتع للمؤمنين في آيات مكية أخرىٰ في سورة الواقعة في قوله تعالىٰ: ﴿عَلَىٰ سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ ﴿١٥﴾ مُّتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ ﴿١٦﴾ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ

---

(1) الغاشية: 10- 16.

(2) وفي معنىٰ: (سرر مرفوعة) معان أخرىٰ ذكرها الزمخشري، فقال: «وقيل: مخبوءة لهم، من رفع الشيء إذا خبأه مَوْضُوعَةٌ كلما أرادوها وجدوها موضوعة بين أيديهم عتيدة حاضرة، لا يحتاجون إلىٰ أن يدعوا بها. أو موضوعة علىٰ حافات العيون معدّة للشرب. ويجوز أن يراد: موضوعة عن حد الكبار، أوساط بين الصغر والكبر، كقوله قَدَّرُوها تَقْدِيراً». الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل744/4.

(3) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل743/4، 744.

مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ﴿١٩﴾ وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾ وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُؤِ ٱلْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴾[1].

وَهَذَا الإطناب يبين البشرىٰ التي أعدها الله للمؤمنين، بذكر نعيم الجنة الذي أعدَّه الله لهم، وهو ما تشتاق إليه النفوس في الدنيا، فيطلبونه في الآخرة بالعمل الصالح، فقد جاء ذكر هذا النعيم بأسلوب الإطناب المفيد، بذكر السرر الطويلة المتسعة التي تصلح للنوم عليها والاضطجاع والجلوس والاتكاء، ووصف هذه السرر بأنها موضونة؛ أي: مسبوكة بعضها ببعض، وثيرةٌ صالحةٌ لِلجُلُوسِ وَالاِضْطِجَاعِ عليها، فَلَا تُؤْلِمُ الْمُضْطَجِعَ وَلَا الْجَالِسَ عليها، كما أن صورة الاِتِّكَاء مع صورة التَّقَابُلِ بين المؤمنين، دلالة علىٰ تمام الرضا وكثرة الأنس والمحادثة بين رفقاء الجنة وقوة التلذذ بذلك. ثم تأتي صورة طواف الولدان المُخَلَّدُين حولهم، بأكواب وأباريق الخمر، يُلَبُّون ما يحتاجونه، وهذا دلالة علىٰ كثرة النعيم والراحة التامة، والملازمة الدائمة لهم، وكذلك ديمومة صفة الوِلْدَان، وهو الشباب وكثرة الغضاضة لهم بلا انقطاع، فهم ليسوا كَوِلْدَانِ الدُّنْيَا تنتقل حالتهم من فتوة الشباب إلىٰ الرجولة ومنها إلىٰ الكهولة فالشيخوخة.

ويزيد القرآن في وصف صورتهم بإطناب ماتع مرغب فيه، فيصور صورة الأكواب التي يُصَبُّ فيها الخمر للشاربين، وكذلك صورة الأباريق التي تحمل كميات الخمر الكثيرة، كما عبر عن الخمر بـ: (المَعِين)، وهو: الْجَارِي بلا انقطاع[2]؛ أي: الْخَمْرُ تَجْرِي فِي مَجَارِيهَا؛ لكثرتها، مع لذتها لمن يشربها[3]، كما وصف الشاربين لهذه الخمر بأنهم لا يصيبهم صداع من شربها، فهي ليست كخمر الدنيا التي ينشأ عنها سكر وصداع في الرأس، وكذلك لا ينزفون عنها؛

---

(1) الواقعة: 15: 26.

(2) جاء في اللغة أن الماء الوَاتِن، هو: الماء المَعِينُ الدَّائِمُ الذي لا يذْهَبُ، وجاء بمعنىٰ الذي لا يَجْرِي، وقيلَ: الذي لا يَنْقَطِعُ. تاج العروس565/18-وتن-.

(3) كما في سورة محمد، الآية 15، قوله تعَالَىٰ: ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾.

أي: لا يعتريهم اختلاط العقل[1] بسبب الخمر التي لا تقع إلا في الدنيا بخبل العقل وذهابه.

ثم جاء الإطناب في هذه الآيات بصورة أخرىٰ، وهو تخير الفاكهة التي تدل علىٰ كثرتها مع لذة تنوع الأصناف وألوانها، كما أن لفظ الاشتهاء لأفضل اللحوم وأشهاها، وهو لحم الطير، فكسر الشهية تكون بالرغبة في الطعام الرفيع، مع لذة حسن طعمه، بعدها جاءت صورة إطناب أخرىٰ تضاف لسابقاتها لأهل الجنة، وهي الحُورُ العِينُ، وهن النساء ذوات العيون الجميلة[2]؛ إذ هن محيطات بهم يحدقون إليهن من جمالهن، وهن يشبهن اللؤلؤ المكنون، وهو الدُّرُّ المخزون المخبأ لنفاسته[3].

ثُمَّ أَكْمَلَ الله تعالىٰ وصفه لأهل الجنة في وَصْف نعِيمٍ آخر يضاف للأول، وهو سَلَامَة النَّفْسِ مِنْ سَمَاعِ مَا تكْرَهُ سَمَاعَهُ مِنَ الْأَذَىٰ، وهي دلالة علىٰ راحة البال بسماع ما تحب وترغب دون غيره، فلا سماع لكلام اللغو من القول، ولا اللوم والإنكار، بعدها جاءت نعمة أخرىٰ باستثناء متصل ادعاءً، جاء بالمنقطع من اللغو والتأثيم، وهو يضفي علىٰ النفس عزة وكرامة، فقد جاء ذلك بأسلوب بديعي جميل، وهو تأكيد المدح بما يشبه الذم، بإضفاء تكرار لفظتي (سلاما سلاما)، فـ: (سلاما) الأولىٰ هي التسليم بالسلام، بعدها (سلاما) الثانية تكرار للفظة السلام الأول، ولكن لا يقصد به التأكيد، إنما هي لإفادة التعاقب؛ أي: سلام يعقبه سلام آخر، بتعظيم وتبجيل. أما القيل في لفظة (قيلا)، فهي صورة ملائكة الجنة وهي داخلة عليهم مِنْ كُلِّ أبوابها، مبينة لهم سلام علىٰ المؤمنين؛

---

(1) لا ينزفون: ذكرها الجوهري بمعنىٰ: لا يَسكَرون، يريد لا تنزف عقولهم عن المختار. ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية1430/4-نزف- وذكر الزبيدي ما قاله الجوهري، وزاد في نفس السياق: «ونُزِفَ، كعُنِيَ: ذَهَبَ عَقْلُه، أَو سَكِرَ». تاج العروس من جواهر القاموس396/24-نزف-.

(2) الحَوَرُ: شدة بياض العين، وشدة سَوَادِها، واسْتدارة حَدَقَتِهَا، ورِقَّة جُفُونُها وبياَض مَا حَوَالَيْهَا. ينظر: تاج العروس100/11 -حَوَر-.

(3) ينظر: التحرير والتنوير292/27- 296.

لصبرهم في الدنيا[1] [2].

فهذه الآيات الوجيزات اشتملت على أوصاف عظيمة للجنة منحها الله لعباده المؤمنين، مبينة بعض أصناف النَّعيم التي سيحْظُون بِها؛ لما قدموه من عمل صالح خالص لله في الدنيا، فجاز لهم القرب والقبول والجزاء الأوفى الذي جاء شرحه بإطنابٍ جميلٍ وافٍ.

ومن ذلك الإطناب القرآني للمؤمنين في سورة النبأ، وهي مكية النزول كذلك، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣١﴾ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴿٣٢﴾ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿٣٣﴾ وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٤﴾ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا ﴾[3]، فقد صوَّر الله جزاء المتقين بأسلوب الإطناب، فذكر ما لهم من الفوز والظفر بالجنة بما فيها من البساتين المليئة بأنواع الشجر المثمر، من أعناب وغيرها، وذات الكواعب وهن أصحاب النواهد اللاتي فلكت ثُدُيُّهُن ذات اللذة، مع صورة الكأس الدهاق وهي المترعة؛ أي: المليئة بالشراب، بلا لغو في الكلام، ولا تكذيب لبعضهم[4].

ويرى الباحث أن هذه الصورة البلاغية القرآنية في وصف جزاء المتقين جاءت مصدَّرة بالتوكيد، بحرف التوكيد (إنّ)، الذي يدفع الشك في أصناف النعيم المذكورة ويزيد من هذا التوكيد القصر بتقديم خبر (إنّ) على اسمها، فهذا النعيم المقيم المتعددة أصنافه مقصور على من اتقى الله تعالى، وهذا يزيد مضمون حكم الجملة التوكيد الكلي لما جاء فيها، وهو لا يخرج عن تمام الفائدة الذي يدخل في دائرة أسلوب الإطناب.

ب- **الإطناب القرآني المدني في وصف الجنة**: نزلت آيات متعددة في بعض السور المدنية في وصف الجنة بأسلوب الإطناب الموجه للمؤمنين، ومنه في سور: محمد، والإنسان، والرحمن، ففي سورة محمد جاء في قوله تعالى: ﴿ **مَّثَلُ**

(1) كما في سورة الرعد، الآية 23، في قوله تعالى: (سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ).

(2) راجع: التحرير والتنوير296/27، وإعراب القرآن وبيانه430/9.

(3) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل690/4.

(4) النبأ: 31- 35.

﴿الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ﴾[1]، فقد جاء الإطناب في هذه الآيات في صورة الاستئناف البياني لتفصيل الآيات التي قبل هذه الآيات من نفس السورة في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾[2]، فالسامع يريد تفصيل بعض صفات الجنة المجملة في هذه الآية، وكان ذلك التفصيل المطنب في الآيات المدروسة هنا، فكان الإطناب لوصف الأنهار في الجنة التي تجري بأنواع كثيرة مخالفة لأنهار الدنيا، مع اجتماع صفة الجريان في الدنيا والاخرة، لكن التباين واضح، ففي الجنة أنواع من الأنهار، فجاء الوصف الدقيق الماتع لها بأسلوب الإطناب، فيها أنهار من ماء غير آسن؛ أي: غير متغير[3]، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه، وأنهار من خمر لذيذة لمن أراد أن يشرب منه، وأنهار من عسل مصفىٰ، فقد بدأ الإطناب بالماء وختمه بالعسل، ويرىٰ ابن عاشور أن أنهار الماء حقيقية، أما الأنهار الثلاثة الأخرىٰ فهي من باب التشبيه البليغ، فيقول: «فَأَمَّا إِطْلَاقُ الْأَنْهَارِ عَلَى أَنْهَارِ الْمَاءِ فَهُوَ حَقِيقَةٌ، وَأَمَّا إِطْلَاقُ الْأَنْهَارِ عَلَى مَا هُوَ مِنْ لَبَنٍ وَخَمْرٍ وَعَسَلٍ فَذَلِكَ عَلَى طَرِيقَةِ التَّشْبِيهِ الْبَلِيغِ»، ونستنبط من كلام ابن عاشور أن دلالة التشبيه هنا أنها مماثلة لصورة أنهار الماء القريبة للذهن، سواء كانت مماثلة تامة للأنهار المستبحرة في أخاديد الجنة الخارقة للعادة غير المعروفة في الدنيا، أم مُمَاثَلَتها لصِفَاتِ الْأَنْهَارِ، مثل: الِاسْتِبْحَار.

أما حقيقة سبب التشبيه، فقد ذكر أَرْبَعَة أَشْرِبَةٍ من أَجْنَاس أَشْرِبَة الناس، وهي: الماء واللبن والخمر والعسل، فكان التشبيه بذكر الصنف الذي عندهم بأفضل منه في الآخرة، أي: ماء الجنة صافٍ غير متغير اللون، أما أمواهكم فقد اختلطت بالتراب والغدران والأحواض وتغير لونها وكثرت فيها الطحالب وآذتها

---

(1) محمد:15.

(2) مُحَمَّد: 12

(3) معاني القرآن، للفراء60/3.

الحشرات والسباع من الشرب منها، كما أن لَّبَن الجنة لم يتغير طعمه، فهو غير ما تعودتم عليه في الدنيا بتغير طعم لبن الدنيا، وكذلك الخمر عزيزة عندكم في بعض الأوقات، وطعمها مسكر حامض، فهي ليست كما في الجنة؛ إذ خمر الجنة في غاية اللذة مع كثرته، وَكذلك الْعَسَلُ هو مُحبب عندكم، وينقص في بعض الأوقات؛ لأنه يستجلب من الجبال والأراضي ذات الاخضرار المستمر، وليس صافيًا، وفي الجنة عسل مصفىٰ لا تشوبه شائبة، مع كثرته في الجنة كأنهار الماء الحقيقية. وكذلك الثمرات فبعضها موجود عندكم وبعضه لا تعرفونه، وما في الجنة أفضل منه خصوصية ونوعًا، وإن تشابهت المسميات فما فيها خارق للمألوف في الدنيا.

وأرىٰ أن الصورة التشبيهية للأصناف المذكورة توصلنا إلىٰ صورة بلاغة المطابقة، وهي التضاد بين ماء الدنيا وماء الجنة، والتضاد بين لبن الدنيا ولبن الجنة، والتضاد بين خمر الدنيا وخمر الجنة، والتضاد بين عسل الدنيا وعسل الجنة، ثم جاء عموم الثمرات في الجنة، وهي صورة تضاد بين عموم الثمرات في الدنيا، فما في الجنة غير ما في الدنيا، فالتضاد حاصل في عمومه بين ثمرات الدنيا وثمرات الجنة. ثم ختمت بالمغفرة التامة وهذه صور متعددة لا يعلم كنهها إلا الله، وقد تدخل هذه المغفرة في باب الإيجاز لا الإطناب.

وقوله تعالىٰ: ﴿كَمَنْ هُوَخَٰلِدٌ فِي ٱلنَّارِ﴾، فالناظر يرىٰ أنها صورة تشبيهية، توصل إلىٰ حالة التضاد بين الصنفين، لاختلاف صفتي الجنة والنار، وكذلك اختلاف صورة حال المؤمنين في الجنة عن حال الكافرين في النار، ويرىٰ ابن عاشور أن هاتين الصورتين يحصل بهما الاحتباك في المعنىٰ وتصويره: «كَحَالِ مَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ؛ وَذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ اخْتِلَافَ حَالِ النَّارِ عَنْ حَالِ الْجَنَّةِ، فَحَصَلَ نَحْوُ الِاحْتِبَاكِ؛ إِذْ دَلَّ مَثَلُ الْجَنَّةِ عَلَىٰ مَثَلِ أَصْحَابِهَا، وَدَلَّ مَثَلُ مَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ عَلَىٰ مَثَلِ النَّارِ»[1]، وأرىٰ أن هذا يدل علىٰ المسافة الشاسعة بين حال المؤمنين وحال المشركين يوم القيامة، فالتفاوت جليٌ بين حالتيهما، ومآلهما، فالمؤمنون

(1) التحرير والتنوير 94/26.

في الجنة وما فيها من نعيم، والكافرون في النار وما فيها من عذاب. ففي ذلك بلاغة المقابلة بين حالة الصنفين، ولا شك أن الاحتباك يدخل في بلاغة الإيجاز كما هو مقرر عند أهل العلم بالبلاغة.

كما جاء الإطناب في وصف الجنة وأهلها كذلك في سورة الإنسان، وهي مدنية النزول كذلك، في قوله تعالى: ﴿ وَجَزَىٰهُم بِمَا صَبَرُواْ جَنَّةً وَحَرِيرًا ﴿١٢﴾ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا ﴿١٣﴾ وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا ﴿١٤﴾ وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا۠ ﴿١٥﴾ قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ﴿١٦﴾ وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا ﴿١٧﴾ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا ﴿١٨﴾ ۞ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا ﴾[1]، فقد صور القرآن الكريم الجنة بأسلوب الإطناب، جزاءً للمؤمنين الصابرين، فمن النعيم الذي جاء بأسلوب الإطناب ذكر الجنة والحرير، وهم يتمتعون بضياء الجنة، فلا حاجة للشمس والقمر، وظلالها دانية منهم، فقد جاء دخول الواو في كلمة (ودانية)؛ للدلالة على اجتماع الأمرين لأهل الجنة؛ أي: البعد عن الحر والقرّ، وقرب الظلال عليهم، مع تذلل قطوفها التي يقطفون قطافها كيف شاءوا ومتى أرادوا، فهي ذليلة لهم خاضعة لرغباتهم، فتذلل القطوف، وهو العنقود من التمر أو العنب هو صورة تسخيرها وسهولة تناولها، بأسهل اقتطاف بلا تعب، فقد جاءت استعارة التذلل المتناهي للتيسير في الشيء.

كما زاد في الوصف بأسلوب الإطناب صورة طواف السِّقَاءِ لأهل الجنة طَوَافًا مكررا لا ينقطع بآنية مجالس شرابهم، وزاد في سقيهم، فيشربون مَرَّةً مِنْ كَأْسٍ مِزَاجُهَا الْكَافُورُ، وَمَرَّةً أخرى يُسْقَوْنَ كَأْسًا مِزَاجُهَا الزَّنْجَبِيلُ[2]، من عين تسمى

---

(1) الإنسان: 12- 19.

(2) الزَنْجَبِيلُ: من معانيها: الخمر. ينظر: تاج العروس143/29-زنجبل-. وينقل الزبيدي قول الأزهري للمراد من الزنجبيل في الآية فيقول: «فجائِزٌ أَنْ يَكُوَن الزَّنْجَبيلُ فِي خَمْرِ الجَنَّةِ، وجائِزٌ أَن يكونَ مِزاجَها، وَلَا غَائِلَةَ لَهُ، وجائِزٌ أَنْ يَكونَ اسْماً للعَيْنِ الَّتِي تُؤْخَذُ مِنْهَا هذهِ الخَمْرُ، واسْمُهُ السَّلْسَبِيلُ أَيْضا». ينظر: تاج العروس144/29-زنجبل-.
ويورد الزبيدي قول أبي حنيفة أن كلمة الزنجبيل هي كَلِمَةٌ مُعَرَّبَةٌ وهِيَ فَارِسِيَّةٌ، وَهُوَ اسْمٌ لِجُذُورٍ تَكُونُ فِي الْأَرْضِ، وَهُوَ يَنْبُتُ بِبِلَادِ الصِّينِ وَالسِّنَدِ وَعُمَانَ وغيرها، وَهُوَ أَصْنَافٌ=

سلسبيل، كما يطوف عليهم طَوَافٌ آخَرُ غَيْرُ طَوَافِ السُّقَاةِ الْسابق في الآية، فهو طواف الوِلْدانُ، ويقصد به الصبية، وذكر الوِلْدان علىٰ الصبية مجازًا باعتبار ما كان، فهم أحسن في الخدمة، كما جاء وصفهم إطنابًا بأنهم مخلَّدون، من باب الاحتراس من اكتهالهم أو تغير صفاتهم، فهم علىٰ حالتهم دومًا، وتشبيههم باللؤلؤ لحسن المنظر[1].

ثم جاءت صورة أخرىٰ لأهل الجنة عقب الآيات السابقة في آية تالية من السورة نفسها (سورة الإنسان المدنية)، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوٓاْ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾[2]، هَذِه صور سيتنعم بها أهل الجنة جاءت بأسلوب الإطناب، في ثياب سندس خضر واستبرق[3]، الدال علىٰ حالة الرضا التام للمؤمنين، وأن هذه الأوصاف كان يتمتع بها الملوك في الدنيا، بدلالة قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾[4]، فهي اليوم تعطىٰ لأهل الجنة، فحال أهل الجنة هو حال الملوك، فهي صورة تقريبية لأذهاننا القاصرة، ولكن ما في الجنة أعظم من الصورة المحسوسة عندنا، كما أن التحلي بالزينة معروف في الدنيا للنساء، ولكننا نجد الحلي والتزين في الآخرة للمؤمنين بمختلف أَصْنَافِ الْحُلِيِّ، فجاء وصف الْأَسَاوِر في أكثر من سورة، فهنا مِنْ فِضَّةٍ. وفي موضع آخر من كتاب الله من ذهب[5]، وكأن الأمر متنوع، فمَرَّةً يُحَلَّوْنَ بالفضة، ومرة أخرىٰ بالذهبِ، أَوْ تتم الزينة لهم بهما معًا؛ لبَهَجة المَنْظَر وجماله في جمال لباس

= يستعمل فِي علاج بعض الأمراض، وفي الطَّبْخ. ينظر: تاج العروس29/144.

(1) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل4/671، وما بعدها؛ والتحرير والتنوير29/ 390، وما بعدها.

(2) الإنسان: 21.

(3) الاستبرق: الدِّيباج الصفيق الغليظ الحسَن. ينظر: تهذيب اللغة9/313؛ ولسان العرب1/77 -استبرق-، وزاد الزبيدي، بأنه: «دِيباجٌ صَفِيقٌ غَليظٌ حَسَنٌ يُعْمَلُ بالذَّهَبِ...أَو ثِيابُ حَرِيرٍ صفاقٌ نَحْوُ الدِّيباج». تاج العروس من جواهر القاموس13/ 33-الإستبرَق-.

(4) الإنسان: 20.

(5) وَذلك فِي سُورَةِ الْكَهْف: الآية31، فقد وصف الله الأساور بأَنَّهَا مِنْ ذَهَبٍ، وذلك فِي قَوْلِهِ تعالىٰ: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾.

الحلي، كما يزيد في الوصف بذكر الشراب محترسا من نوعية الشراب الموجودة في الدنيا، فيذكر أن الله يسقيهم شرابًا طهورًا، وذكر ذاته العلية؛ تكريمًا لهم بأن يأمر الله بذلك، ووصف الشراب بصيغة المبالغة في قوله: (طهورًا)؛ للدلالة على المبالغة في إظهار طهارة الشراب ونزاهته من الفساد فيه ولمن يشربه[1].

وينبه الباحث إلى أن هذه الصور المتنوعة الصفات والتي جاءت في غاية الإمتاع والإبداع هي بعض مما ذكره القرآن الكريم في هذا الجانب، وأن هناك صورًا كثيرة مذكورة لم تتضح للباحث؛ لأنها في وصف الجنة، والجنة كما ذكرها الله عز وجل في الحديث القدسي: (أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لاَ عَيْنٌ رَأَتْ، وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، ذُخْرا بَلْهَ مَا أُطْلِعْتُمْ عَلَيْهِ)[2].

ومن الإطناب القرآني المدني كذلك ما جاء في آيات كثيرة من سورة الرحمن، في وصف الجنة، فقد جاء ذكر عيني الجنة من الماء والخمر، وذلك في قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾[3]، فقد فصل الألوسي في بيان العينين، وذكر أنهما إما من الماء الزلال، واحدة تسمى التسنيم والأخرى السلسبيل، أو أن أحدهما من ماء غير آسن، وأخرى من خمر الجنة، كما أنهما عينان تَجْرِيانِ حيث شاء المؤمن من الأعلى أو من الأسفل من جبل من مسك[4].

ويرى الباحث أن جريان الماء يدل على روعته وجماله وزيادة الكرامة والفضل لأهل الجنة، بلا تعب ولا مشقة مع لذة الماء الذي يستوجب الزيادة في الشكر والحمد، وهذا إطناب لا ينقطع، مثل عدم انقطاع هذا الكرم والفضل الإلهي.

كما ذكر في موضع آخر من السورة نفسها شرب أهل الجنة، من عينين نضاختين؛ أي: كثيرتا الماء مع انفجاره وجَيشَانه من منبعه[5]، وحركتهما صوب

(1) ينظر: التحرير والتنوير400/29.
(2) الأحاديث القدسية68/1.
(3) الرحمن: 50.
(4) ينظر: روح المعاني116/14.
(5) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية433/1. وعند ابن منظور: نَضَّاخَتان؛ أَي: فوَّارتان،=

المؤمنين في علوهم، في قوله تعالىٰ: ﴿ فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ ﴾[1]، فقد صور القرآن حَرَكَةَ الْمَاءِ جهة المؤمنين، وهذا يدل علىٰ عدم التعب وعدم الضنك في الجنة[2].

ونجد القرآن كذلك يستعمل أسلوب الإطناب في بعض أكل المؤمنين، وهي الفاكهة والتمر والرمان، في قوله تعالىٰ: ﴿ فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾[3]، فتنوع الأنواع بين حلاوة التمر والرمان، فالتمر له حرارة في أكله إذا أكثر منه، وهو فاكهة وغذاء، حلاوته تزداد عندما ينبت في الأرض الشديدة الحرارة، أما الرمان فهو فاكهة فقط ينبت في الأرض الباردة، وتزداد حلاوته عندما تتساقط عليه الأمطار، فالتمر ينبت من شجرة النخيل يختلف طولها وعمرها عن شجرة الرمان التي يقصر طولها وعمرها عن شجرة النخيل، فهما ضدان ولكن الإطناب جمعهما في وصف أكل أهل الجنة[4].

كما يشير ابن رشيق القيرواني إلىٰ أن ذكر النخل والرمان بعد ذكر الفاكهة بعدها؛ لفضلهما[5]، ويذكر العلوي أن خصوصية ذكر النخل والرمان مع دخولهما تحت الفاكهة: «تعظيما لأمرهما ومبالغة في رفع قدرهما»[6]، وهذا التنوع في فضل الذكر للفواكه، وخصوصية التسمية لبعض الفواكه يأتي بأسلوب الإطناب الدال علىٰ المبالغة، المتمم للفائدة المرادة، وهو الترغيب في الجنة بالعبادة لله وحده، والبعد عن النار بعدم اتباع الهوىٰ والشيطان.

كما تبدو صور نعيم الجنة في وصف نسائها بالحسن والجمال قوله تعالىٰ:

= والنَّضْخ من فور الماء من العين. ينظر: لسان العرب452/6-نضخ-، ويبين الزبيدي بأنه إذا نَضَخَ المَاءُ: اشتَدَّ فَوَرَانُهُ في جَيشَانه وانفجارِهِ مِنْ يَنْبوعِه. ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس319/4- 320-نضخ-.

(1) الرحمن: 66.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب380/29.

(3) الرحمن: 68.

(4) ينظر: مفاتيح الغيب380/29.

(5) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه 70/2.

(6) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز98/2.

﴿ فِيهِنَّ خَيْرَٰتٌ حِسَانٌ ﴾[1]، كما يصور القرآن تلك النساء وجمالهن في قوله تعالىٰ: ﴿ حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ ﴾[2]، فنجد معنىٰ الحور عند الكثير من المفسرين بمعنىٰ البياض، وبعضهم قرن بين البياض وسواد العين، وبعضهم جعل الشدة في البياض في موضعه وشدة سواد السواد في موضعه، فالطبري يذكر أن الله وصف نساء أهل الجنة بالحوراء، وهو البياض[3]، كما جاء معنىٰ الحور عند القرطبي في تفسيره: ((حُورٌ: جمع حوراء، وهي الشديدة بياض العين الشديدة سوادها))[4]، وعند ابن عادل في كتابه اللباب، ذكر أن الحور شدة بياض العين مع سوادها، فيقول: ((الحور: جمع حوراء، وهي الشديدة بياض العين مع سوادها))[5]، ويفصل ابن عاشور ببيان نوع ومواضع البياض والسواد، بشدة بياض الأبيض في العينين وشدة سواد الأسود فيهما، موضحًا أن ذلك من صفات محاسن الجمال عند المرأة، فيقول: ((والحور: جَمْعُ حَوْرَاءَ وَهِيَ ذَاتُ الْحَوَرِ بِفَتْحِ الْوَاوِ، وَهُوَ وَصْفٌ مُرَكَّبٌ مِنْ مَجْمُوعِ شِدَّة بَيَاضِ أَبْيَضِ الْعَيْنِ وَشِدَّةِ سَوَادِ أَسْوَدِهَا وَهُوَ مِنْ مَحَاسِنِ النِّسَاء))[6].

كما وصفهن بأنهن مقصورات في الخيام علىٰ أزواجهن، فلا يطلبن غيرهم، أما لفظة الخيام، فهي البيوت؛ لأن العرب تذكر هوادج النساء وتقصد بهن الخيام[7].

وفي وصف أهل الجنة وتصوير حالهم فيها وهم يتمتعون بما أعدَّ لهم فيها، جاء في قوله تعالىٰ: ﴿ مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ فُرُشٍۭ بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍۚ وَجَنَى ٱلْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ﴾[8]، فهي صورة

---

(1) الرحمن: 70.
(2) الرحمن: 72.
(3) جامع البيان عن تأويل آي القرآن 75/23.
(4) الجامع لأحكام القرآن188/17.
(5) اللباب في علوم الكتاب361/18.
(6) التحرير والتنوير273/27.
(7) جامع البيان عن تأويل آي القرآن 75/23.
(8) الرحمن: 54.

أهل الجنة وهيئة جلوسهم، وهي حالة الاتكاء الدالة علىٰ تمام الراحة والطمأنينة والرضا بما قسمه الله لهم من نعيم الجنة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ رَفۡرَفٍ خُضۡرٖ وَعَبۡقَرِيٍّ حِسَانٖ ﴾[1]، فقد صور الإطناب حالتهم وهم يَتَّكِؤونَ عَلىٰ المجالس الخضر ذات الألوان المتنوعة، وهم علىٰ السرر الحسان، وهي الديباج الموصوفة بتمام الحسن والجمال[2].

ويقول العلوي عن هذه الأوصاف في سورة الرحمن بأنها في باب الإطناب، فقال: «فهذه كلها أوصاف جارية علىٰ جهة الإطناب»[3].

لذلك يرىٰ الباحث أن هذه الصور الماتعة في سورة الرحمن في وصف الجنة وأهلها، وما هم عليه من نعم لا تحصىٰ ولا تعد جاءت بأسلوب الإطناب القرآني، وهو يُعدُّ من أمتع الأساليب التي تأتي بالمفيد والجديد لفوائد دلالية عظيمة، منها بيان مكانة المؤمنين يوم القيامة ورضا الله عليهم؛ إذ وصف لهم الجزاء المفصل؛ ترغيبًا لهم في الامتثال لله والتضرع له، وتشويقًا إلىٰ نعيم الجنة، وتشريفًا لهم بهذه المكانة الموعودة.

لقد صور الله لهم ذلك في طواف الولدان عليهم وهم يحملون الأكواب والأباريق والكاس من معين، وإذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً، وثيابهم سندس خضر وإستبرق، يتجملون بأساور من فضة. أما الأكل فنرىٰ الفاكهة التي يتخيرون منها ما يشاؤون، وهي كثيرة لا تنقطع عنهم ولا تمنع، وكذلك النخل والرمان والحب ذو العصف والريحان، مع وجود لحم الطير الذي يشتهون، بالإضافة إلىٰ السدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والماء المسكوب، وهذا كله وهم علىٰ فرش مرفوعة.

كما صور وجود جنتين، ووصفهما بأنهما ذواتا أفنان، وأن فيهما عينين تجريان، وزاد في وصف الجنتين بوجود زوجين من كل فاكهة، ذاكرا وجود

(1) الرحمن: 76.

(2) ينظر: تفسير بحر العلوم389/3.

(3) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز131/2.

عينين ماؤهما متحرك في علو نحو المؤمنين، ثم صور أهل الجنة وهم يتكئون علىٰ رفرف خضر وعبقري حسان. وكذلك علىٰ فرش بطائنها من إستبرق. وعلىٰ فرش موضونة، أما شرابهم فيسقون في الجنة من كأسٍ مزاجها الزنجبيل، كما ذكر عين السلسبيل، وبيَّن أن فيهن خيرات حسانًا، إلىٰ غير ذلك من نعيم الجنة الموصوف بأسلوب الإطناب المفيد[1]. وهذا النعيم كله لا يتم تصوره إلا ببلاغة أسلوب الإطناب، فالمخاطب حين يوجه إليه كلام تنشرح له نفسه يتطلع ويتشوق إلىٰ معرفة المزيد ويرنو إلىٰ التفصيل والتوضيح، وهذا لا يتحقق إلا بأسلوب الإطناب.

1- بلاغة الإطناب القرآني المدني في أحكام التشريع:

لقد جاء الإطناب التشريعي في العديد من الأحكام في القرآن المدني، ومنه في آيتين وردتا لبيان أحكام الميراث من سورة النساء، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾ ۞ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾[2]، فقد ذكر الإمام الرازي أن الشرائع والأحكام في كتاب الله يأتي بعدها عادة ذكر الإلهيات، أو أحوال الأنبياء، أو يوم القيامة، ووضح أن ذلك من مؤكدات التشريعات والأحكام المذكورة في الآية، وجاء

(1) ينظر: الساق علىٰ الساق في ما هو الفارياق ص117 – ترقيم الشاملة آليًا-.

(2) النساء: 11، 12.

ذلك في قوله: «أَنَّ عَادَةَ اللَّهِ تَعَالَىٰ جَارِيَةٌ فِي هَذَا الْكِتَابِ الْكَرِيمِ أَنَّهُ إِذَا ذَكَرَ أَنْوَاعًا كَثِيرَةً مِنَ الشَّرَائِعِ وَالتَّكَالِيفِ وَالْأَحْكَامِ، أَتْبَعَهَا إِمَّا بِالْإِلَهِيَّاتِ، وَإِمَّا بِشَرْحِ أَحْوَالِ الْأَنْبِيَاءِ، أَوْ بِشَرْحِ أَحْوَالِ الْقِيَامَةِ لِيَصِيرَ ذَلِكَ مُؤَكِّدًا لِمَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ مِنَ التَّكَالِيفِ وَالشَّرَائِعِ»[1].

ويرىٰ الباحث أن هذا التوكيد بعد هذه الأحكام يدخل في باب الإطناب المتمم للفائدة، فقد جاء بعد بيان المواريث المبينة في هذه الآيات شَرْحُ بعض أحوال يوم القيامة، أعقبها الأمر بعبادة الله بلا شريك، فقد جاءت ذكر جزاء الجنة للمؤمنين؛ لالتزامهم بحدود الله وأحكامه وتشريعاته، وعقوبة النار للكافرين؛ لعصيانهم لحدود الله، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾[2]، ثم رجع لبيان بعض أحكام النساء أعقبها بذكر الإلهيات في عبادة الله وعدم الشرك به، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ﴾[3]، فقد جاء أسلوب الأمر الذي يستوجب إلزام التنفيذ في قوله تعالىٰ: (وَاعْبُدُوا اللَّهَ)، والنهي بأداة النهي (لا) الداخلة علىٰ الفعل المضارع الدالة علىٰ الكف عن الفعل في قوله تعالىٰ: (وَلا تُشْرِكُوا بِهِ).

كما يتضح للباحث أن هذا التفصيل في هاتين الآيتين في أحكام شرعية؛ لبيان الأنصبة في من يرث، ونصيب كل وارث من الرجال والنساء، بصورة تفصيلية، جاء بأسلوب الإطناب الذي لا ينعقد التمام إلا به، وفائدته تميل النفس إليه وترغبه؛ لبيان الحقوق المالية في إرث الميت لوارثيه، أعقبه بيان حال المُصَدِّقين لأحكام الله، وحال المكذبين لذلك، مختتما بالأمر المباشر الدال علىٰ عبادة الله وحده بلا شريك؛ للدلالة علىٰ توكيد مضمون الحكم الشرعي في الإرث بحقيقة

(1) مفاتيح الغيب456/12.

(2) النساء 13- 14.

(3) النساء: 36.

الجزاء؛ لأن هذه الأنصبة جديدة على المجتمع الإنساني فتطلب التوكيد الضمني بأسلوبي الأمر والنهي، وكله يخدم أسلوب الإطناب الذي ورد في آيتي الإرث وما بعدهما من آيات.

الصورة الثانية- بلاغة الإطناب القرآني ودلالته في مخاطبة الكافرين:

جاء الخطاب القرآني بأسلوب الإطناب بصور حسية ومعنوية، لبيان غرض من أغراض الإطناب، وهو توصيف الأحوال، ومنها ترويع الأحوال وبيان الأهوال، وعبر ابن عاشور عن ذلك في تفسيره، فقال: «وَسَلَكَ الْقُرْآنُ مَسْلَكَ الْإِطْنَابِ لِأَغْرَاضٍ مِنَ الْبَلَاغَةِ، وَمِنْ أَهَمِّ مَقَامَاتِ الْإِطْنَابِ مَقَامُ تَوْصِيفِ الْأَحْوَالِ الَّتِي يُرَادُ بِتَفْصِيلِ وَصْفِهَا إِدْخَالُ الرَّوْعِ فِي قَلْبِ السَّامِعِ»[1].

وسنبين صورة الكافرين بما جاء به القرآن المكي والمدني في الذين خفّت موازينهم وخسرانهم للدنيا والآخرة بالخلود في نار جهنم، وكذلك صور جهنم المتعددة وأحوالهم فيها، وسنذكر ثلاث صور لبلاغة الإطناب في خطاب الكافرين: أولها- الإطناب القرآني المكي الجامع بين المعنوي والحسي، وثانيها- الإطناب القرآني المكي الحسي، وثالثها- الإطناب القرآني المدني الحسي. وكلها توضح صور الإطناب في مخاطبة الكافرين وحالتهم، في التفصيل الآتي:

1- بلاغة الإطناب القرآني المكي، الجامع بين المعنوي والحسي في مخاطبة الكافرين:

ورد الإطناب القرآني المكي الجامع بين المعنوي والحسي في مخاطبة الكافرين في قَوْلِهِ تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٤٢﴾ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْـِٔدَتُهُمْ هَوَآءٌ﴾[2]، فقد جاء النص القرآني في تمام صورة الإطناب المبين لحالة الكافرين يوم القيامة بصورة تجسيدية تفصيلية، مستخدمًا العيون والرؤوس، والأرجل، والأفئدة، فوضح حالة أعينهم وهي شاخصة مرتفعة

(1) التحرير والتنوير 123/1.

(2) إبراهيم: 43.

النظر من شدة الخوف؛ لهول الموقف بمشاهدة أحوال الظالمين، مع هطع الأعناق؛ أي: مدًّها مع الإسراع في المشي، وهي صورة أخرىٰ لصورة الخائف، وتبينها صورة إقناع الرؤوس الدالة علىٰ الإذلال التام بطأطأتها في ذلك اليوم المهيب، وتنبئ عن بيان حالتهم في اكتمال الخوف بهطع الأعناق الذي يسبقه حالة زَوْغان الأبصار للبحث عن منفذ أو ملجأ من ذلك الموقف الرهيب، فلا يجد إلىٰ ذلك سبيلاً.

وتبقىٰ الصورة الحسية ثابتة في حالة العينين، فلا يستطيع أحد منهم أن يحرك جفني عينيه، فتشخص الأبصار، ويسيطر الرعب علىٰ الكافرين، فلا تتبدل أعينهم ولا يتحولون عن مشاهدة ذلك المشهد المُرْعِب، خوفًا منه، وهذه أسوأ صورة عليهم[1]، هذا التصوير لحالة الكافرين جاء ببلاغة الإطناب في تجسيد كنائي عبر عنه ابن عاشور في قوله: «أَيْ لَا يَعُودُ إِلَى مُعْتَادِهِ، أَيْ لَا يَسْتَطِيعُونَ تَحْوِيلَهُ، فَهُوَ كِنَايَةٌ عَنْ هَوْلِ مَا شَاهَدُوهُ بِحَيْثُ يَبْقَوْنَ نَاظِرِينَ إِلَيْهِ لَا تَطْرَفُ أَعْيُنُهُمْ»[2]، كما زادت صورة الإطناب وضوحا لتمام حالة الكافرين ببيان حالة قلوبهم فهي كالهواء، بحيث لا تدرك أفئدتهم شدة الهول الذي يساقون إليه، وهذا زيادة في صورة العذاب لهم، الذي جاء بصورة تشبيهية بليغة، فهو من التشبيه البليغ؛ أي: أفئدتهم كالهواء[3]، فلم ترد أداة التشبيه، ولا وجه الشبه، وهذا ما بينه صاحب التحرير والتنوير، بقوله: «وَأَفْئِدَتُهُمْ هَواءٌ، تَشْبِيهٌ بَلِيغٌ؛ إِذْ هِيَ كَالْهَوَاءِ فِي الْخُلُوِّ مِنَ الْإِدْرَاكِ لِشِدَّةِ الْهَوْلِ»[4].

ومن صور الإطناب المعنوية والحسية كذلك قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴿١٠٣﴾ تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَٰلِحُونَ ﴾[5]،

---

(1) ينظر: التحرير والتنوير246/13؛ وتفسير الشعراوي596/12.

(2) التحرير والتنوير247/13.

(3) ينظر: التحرير والتنوير246/13.

(4) التحرير والتنوير247/13. للمزيد راجع تفسير الشعراوي597/12.

(5) المؤمنون: 103- 104.

فهي تبين بلاغة الإطناب الجامع بين الحسي والمعنوي، في بيان حالة الكافرين وصورة الإذلال وخسران النفس وخيبة الأمل، المرتبطة بانكسار النفس وهوانها، الموصول كله بصورة حسية تبين نوع العقاب لذلك الخسران في لفح جهنم لوجوههم، أي؛ شدة إصابتها وحرقها بالنار، وهذا الحرق مرتبطٌ بحاسة اللمس الآتية من حرارة النار عبر الجلد.

ونجد الزمخشري يصور أثر حرارة النار في الوجوه، ببيان معنىٰ الكلوح في تلك الوجوه المشوية، في قوله: «والكلوح: أن تتقلص الشفتان وتتشمرا عن الأسنان، كما ترىٰ الرؤوس المشوية»[1]، ويصور ابن عاشور شدة الألم مع أثر الحرق في الوجوه ببيان معنىٰ الكلوح ، بقوله: «وَالْكَالِحُ: الَّذِي بِهِ الْكُلُوحُ، وَهُوَ تَقَلُّصُ الشَّفَتَيْنِ وَظُهُورُ الْأَسْنَانِ مِنْ أَثَرِ تَقَطُّبِ أَعْصَابِ الْوَجْهِ عِنْدَ شدَّة الْأَلَم»[2].

ويبين ابن عاشور السبب في ذكر الوجه، بأن الوجه هو أشد الأعضاء ألمًا من حَرِّ النار[3].

وأرىٰ كما يظهر في الآية من خلال كلام الزمخشري وما يفهم من كلام صاحب التحرير والتنوير أن التعبير بشدة الألم وذكر الوجوه للدلة علىٰ الحرق الشديد وآثار ذلك الحرق في الوجوه دون غيره من الأعضاء، فهذا من باب ذكر الجزء وهو الوجه وأراد كامل الجسد بالألم، فهي صورة حسية تزيد حالة الكافرين تفصيلا في ألمهم؛ باختيار الوجه للدلالة علىٰ الإهانة والتحقير المعنوي بمكان الحرق وهو الوجه.

كما نجد صور الإطناب المعنوي والحسّي في قوله تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ ٢٦ وَقِيلَ مَنۡۜ رَاقٖ ٢٧ وَظَنَّ أَنَّهُ ٱلۡفِرَاقُ ٢٨ وَٱلۡتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ﴾[4]، فالآيتان تتحدثان عن جانب معنوي مقرون بجانب حسي، فنجد خروج الروح من الجسد، وكيفية النزع حتىٰ تصل

(1) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل204/3.

(2) التحرير والتنوير127/18.

(3) ينظر: التحرير والتنوير309/15.

(4) القيامة:26- 29.

الروح إلىٰ التراقي، وهي العظام القريبة من ثغر النحر لتكتمل علمية زهوق الروح وخروجها من جسم الإنسان، هذا الخروج هو أول مراحل الآخرة . فالروح ليست حسية؛ بل أثرها يقع في دائرة الحس، ممزوجًا الألم عند النزع والتفاف الساق بالساق فهده مما يقع في دائرة الحس بالبصر والشعور.

ويفصل ابن عاشور بإطناب تفصيلي لصورة خروج الروح عند بلوغ الحنجرة، بقوله: «أَنَّ الرُّوحَ بَلَغَتِ الْحَنْجَرَةَ حَيْثُ تَخْرُجُ الْأَنْفَاسُ الْأَخِيرَةُ، فَلَا يُسْمَعُ صَوْتُهَا إِلَّا فِي جِهَةِ التَّرْقُوَةِ، وَهِيَ آخِرُ حَالَاتِ الِاحْتِضَارِ»[1]، وهذا ما يذكره الشنقيطي كذلك مصورًا بلوغ التراقي بحالات النزع في قوله: «فَهَذِهِ حَالَاتُ النَّزْعِ، وَالرُّوحُ تَبْلُغُ الْحُلْقُومَ وَتَبْلُغُ التَّرَاقِيَ»[2].

ويقال إن التراقي لا يقصد به الروح والنزع من الرقبة؛ بل الرُقْيَة أي: التحصين من الألم، بقوله: «أيكم يرقيه مما به؟»[3]، كما قيل إنه من كلام الملائكة في رفع روحه: «أيكم يرقىٰ بروحه؟»[4].

أما ابن عاشور فنجده يصرح بالإطناب في الآيتين، ويضعهما في صور التوصيف لأحوال النار؛ لإدخال الروع في قلب السامع، في قوله: «وَسَلَكَ الْقُرْآنُ مَسْلَكَ الْإِطْنَابِ لِأَغْرَاضٍ مِنَ الْبَلَاغَةِ وَمِنْ أَهَمِّ مَقَامَاتِ الْإِطْنَابِ مَقَامُ تَوْصِيفِ الْأَحْوَالِ الَّتِي يُرَادُ بِتَفْصِيلِ وَصْفِهَا إِدْخَالُ الرَّوْعِ فِي قَلْبِ السَّامِعِ»[5].

وأرىٰ أن لفظة البلوغ في قوله تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِىَ﴾، والتفاف الساق بالساق في الآية، يدلان علىٰ أن هذه الحالة هي حالة نزع الروح من الجسد؛ لأن السياق التصويري المطنب في صورة النزع تثبت ذلك، وإذا ثبت ما قيل بأن الملائكة هي التي تسأل عن تحصينه أو رفع روحه، فكله يزيد الصورة إطنابًا بتدخل الملائكة

(1) التحرير والتنوير358/29

(2) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن375/8.

(3) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل664/4.

(4) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل664/4.

(5) التحرير والتنوير123/1.

فتتسع الدائرة في سؤال الملائكة غير المحسوس للناس، وجواب ملائكة آخرين غير محسوسة لدينا، مع صورة الرفع إلىٰ السماء، وهي غير المحسوسة كذلك.

2-**بلاغة الإطناب القرآني المكي الحسي في مخاطبة الكافرين:**

جاء أسلوب الإطناب حسيًا ومعنويا لترويع الأحوال وبيان الأهوال التي أعدها الله للكافرين يوم القيامة، وهنا نتكلم عن الإطناب القرآني الحسي الذي ورد فيه الترويع بحاسة البصر، في قَوْلِهِ تعالىٰ: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ﴾[1]، ففي النظر إلىٰ المحتضر وروحه غير المرئية تصل إلىٰ الحلقوم، وهنا تصاحب تلك الحالة صور ظاهرة مريعة، تتحسسها بحاسة البصر، وذلك في إظهار حالة المحتضر وما يعانيه من آلام في سكرات الموت وأوجاعها، ويثبت الله أنه أقرب منكم بملائكته وأنتم تنظرون لذلك المحتضر، ويفسر القرطبي ذلك القرب بالقدرة والعلم والرؤية، وهذا ما يتضح في قوله تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾؛ أي: لا ترونهم. ويبدو لي أن هذا القرب هو قرب غير حسيٍّ نستشعره بالعين المجردة؛ أي: لا يدرك بحاسة البصر، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾؛ أي: لا تبصرون بأعينكم الملائكة، كما لا ينفي القرب، وهو قرب الله منكم بعلمه وقدرته ورؤيته بما يليق به سبحانه وتعالىٰ[2].

كما يثبت محيي الدين درويش أن في الآية حرف توبيخ وتنديم في كلمة (فلولا) التي غالبًا ما تقترن بـ: (إذا) الظرفية، ويبين أن بلوغ الروح الحلقوم تدخل في باب الاستعارة المكنية[3]، ويصور ذلك بـ: « كأنما الروح شيء مجسم يبلغ الحلقوم في حركة محسوسة»[4].

وأرىٰ هنا أن الصورة تأتي في تصوير الروح شيئًا مجسمًا يسري في الجسم حتىٰ يصل إلىٰ الحلقوم بصورة حسية تامة، ننظر إليها من خلال آثارها الظاهرة

(1) الواقعة: 83- 84.

(2) ينظر: تفسير القرآن العظيم34/8- 35؛ والجامع لأحكام القرآن231/17.

(3) ينظر: إعراب القرآن وبيانه113/3.

(4) إعراب القرآن وبيانه449/9.

علىٰ حالة المحتضر لا صورة الروح.

2 - **بلاغة الإطناب القرآني المدني الحسي في مخاطبة الكافرين:**

ورد الإطناب مجسدًا صورة الكافرين في وسط جهنم، في قوله تعالىٰ: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ﴿١٩﴾ يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ ﴿٢٠﴾ وَلَهُم مَّقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ ﴿٢١﴾ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾[1]، فالإطناب يحصل في تصوير صورة الذين كفروا في وسط جهنم بتقطيع ملابَس لهم من نار، وهي ثياب محرقة للجلود، وهذه من خصوصيات الآخرة في نارها وثيابها، ثم يصب فوق رؤوسهم الماء الشديد الحرارة، فيدخل لبطونهم فيصهر ذلك الماء أمعاء الكفار في وسط النار.

وعند محاولة الخروج من النار؛ أي: أشرفوا علىٰ الخروج ودنوا منه، من شدة الهول والتعذيب فتضربهم النار بلهبها، وإذا كانوا في أعلاها ضربوا بمقامع محرقة من حديد، فهووا في النار سبعين خريفًا، فمع العذاب تحصل لهم الصورة المرتبطة بالإهانة والتحقير والخيبة مع حسية الألم المتجدد، وهكذا هي حالهم[2].

ويرىٰ الألوسي أن إرادة الكفار في الخروج من النار هي إرادة مجازية، في قوله: «كُلَّما أَرادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْها؛ أي: أشرفوا علىٰ الخروج من النار ودنوا منه... أنها تضربهم بلهبها فترفعهم... فالإرادة مجاز عن الإشراف والقرب»[3].

ويرىٰ الباحث أن الإرادة المجازية في هذه الآية، لا يمكن إثباتها إلا إذا اعتبرنا أن النية القصد والعزم والمشيئة في رغبتهم الخروج من النار، ولكنها لم تتحقق بالخروج، فالإشراف والقرب من الخروج جعلها في صورة التحقق؛ لأنه لا إرادة حقيقية لهم ولا مشيئة حقيقية لهم، ولا نية ولا عزم حقيقي لهم، فكلها مرتبطة بالقبول والرفض، مع حرية الاختيار، والكافر لا يتصرف في أي صورة من تلك

(1) الحج: 19- 22.

(2) ينظر: التحرير والتنوير 230/17.

(3) روح المعاني 129/9.

الصور، لذلك لا صورة حقيقية له، فإرادته مجازية وليست حقيقية. وللباحث في موضوع الإرادة المجازية والحقيقية بحث مستقل، تناول هذه القضية بين العلماء[1].

ويرىٰ محيي الدين درويش أن في الآيات استعارة تمثيلية، ففي قوله تعالىٰ: (قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيابٌ مِنْ نارٍ)، نجد التصوير القرآني يبين تلك الاستعارة بقوله: «استعارة تمثيلية، جعل تقطيع الثياب وتفصيلها علىٰ قدود الكفار بمثابة الإحاطة بهم مع التهكم الذي ينطوي عليه؛ أي: أنها تشتملهم وتحتويهم كما تشتمل الثياب لابسها وتحتويه»[2].

كما نجد بلاغة الأرداف[3] في قوله تعالىٰ: ﴿يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ ٱلْحَمِيمُ﴾، ففي صب الحميم فوق الرؤوس موضوعه في الأصل غضب الله وعدم رضاه علىٰ الكافرين بسبب عنادهم، وصهر الرأس دلالة علىٰ تعذيب الرأس الذي هو مصدر التفكير والتعبير عن الكفر، ففيه المخ والعيون واللسان وكل الأجهزة التي تأمر غيرها من الأعضاء فتُنَفِّذ ما يطلبه منها، ذلك أن الرأس إذا استقام استقامت كل الأعضاء وقصرت عن غيها، فكان صب الحميم ردفًا للعذاب، والعذاب ردف وتابع لِصَبِّ الحميم فوق الرأس. كما أن الثياب التي لبسوها من نار تضم جميع

(1) راجع البحث المنشور في مجلة أعمال المؤتمر العلمي الأول لكلية الآداب، جامعة طرابلس، ليبيا، في الفترة من: 16- 18/مايو/2015م. بعنوان: (المجاز فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ بين الإجازة والمنع)، الجزء الثاني، الصفحات من: (15- 42).د. محمد علي البحباح.

(2) ينظر: إعراب القرآن وبيانه 417/6.

(3) يعرفه أبو هلال العسكري، ذاكرًا الأرداف والتوابع معًا، بقوله: «الأرداف والتوابع: أن يريد المتكلم الدلالة علىٰ معنىٰ فيترك اللفظ الدالّ عليه، الخاص به، ويأتي بلفظ هو ردفه وتابع له، فيجعله عبارة عن المعنىٰ الذي أراده، وذلك مثل قول الله تعالىٰ: ﴿فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ﴾، وقصور الطرف في الأصل موضوعة للعفاف علىٰ جهة التوابع والأرداف؛ وذلك أن المرأة إذا عفّت قصرت طرفها علىٰ زوجها، فكان قصور الطرف ردفا للعفاف، والعفاف ردف وتابع لقصور الطرف» . كتاب الصناعتين الكتابة والشعر ص 350. للمزيد راجع: معجم البلاغة العربية1/300-302؛ وإعراب القرآن وبيانه417/6.

الجسد إلا الرأس، فكان أمر تعذيبه الخاص، فكان صب الحميم عليه، بلفظة (يُصَبُّ) في الآية الدالة علىٰ الكثرة والاستمرارية وهي اللفظة الأنسب لتمام التعذيب.

ويتبين للباحث أن تعذيب الرؤوس؛ لأنها مصدر العناد وفيها دلالة الإيماء والإشارة بها، فقد تكبروا علىٰ الرسول بما فيها من عقلهم الجاحد ولسانهم الرافض للشهادتين، فكانت البداية بالرؤوس حتىٰ تصل النار إلىٰ بطونهم؛ لتكتمل صورة الحرارة داخليًا وخارجيًا، فكفرهم في قلوبهم وفي العلن، فجاء العذاب ظاهرًا وباطنًا، كما أن إجراء الاستعارة التمثيلية يتفق مع الإطناب المفصل في الآيات المصورة بصورة حسية.

خاتمة البحث:

بعد هذه الإضاءات البلاغية حول بعض النصوص القرآنية المكية والمدنية التي خاطب الله تعالىٰ بها المؤمنين والكافرين بأسلوبي الإيجاز والإطناب، نَخْلُص إلىٰ مجموعة من النتائج نوجزها في الآتي:

1 - تنوع الخطاب القرآني المكي والمدني للمؤمنين بأسلوبي الإيجاز والإطناب، في بيان طرق الوعد لعباده المقربين، وتهيئة النفس لهم بالصور الحسية والمعنوية في بيان الأحكام والترغيب في الجنة ونعيمها.

2 - جاء الخطاب القرآني المكي والمدني للكافرين بالأسلوبين، بين الوعيد بالنار وصورها المرعبة، والزجر في مخالفة أحكام الله، والتوبيخ عن الإساءات التي يقوم بها أهل الكفر في مخالفة الأنبياء والرسل.

3 - وردت بلاغة الإيجاز القرآني المكي المعنوي والحسي، في مخاطبة المؤمنين بوصف الجنة ونعيمها في سورة كثيرة، منها في سورة الزخرف، والمائدة وغيرهما.

4 - اهتمام القرآن المكي والمدني بالإيجاز الحسي في وصف الجنة، كما في سورتي السجدة، والرحمن.

5 - جاءت حلاوة الخطاب القرآني المكي بأسلوب الإيجاز الحسي والمعنوي

للمؤمنين في وصف الجنة بأرق العبارات وأفضلها؛ تشوُّقًا لها.

6 - ورد الإيجاز القرآني المكي الحسي، بتأكيد خلود الكافرين في النار، في سورتي الزخرف، والقمر.

7 - يبين أسلوب الإيجاز القرآني المكي الحسي عند مخاطبة الكافرين، صور عموم العذاب لأهل النار، في تصوير يبين تذوق العذاب الحسي المبين لأكل أهل النار وشرابهم، وفي بيان زيادة العذاب ونوعه للكافرين، كما في سورة النبأ.

8 - نرىٰ أن الإيجاز في الخطاب القرآني المكي الحسي هو الذي يظلل بظلاله عند مخاطبة الكافرين في تصوير صور جهنم.

3 - يصور الله تعالىٰ الجنة ويصفها للمؤمنين بأسلوب الإطناب القرآني المكي؛ ترغيبًا للمؤمنين في نعيمها؛ لأنها جاءت في سور افتتحت بالحديث عن يوم الآخرة، وهي سورة الغاشية، والواقعة، والنبأ.

9 - جاء وصف الجنة الماتع بأسلوب الإطناب القرآني المدني، عند مخاطبة المؤمنين؛ تحبيبًا لهم فيها، وتلطفًا مع عباده المخلصين، كما في سورة محمد، والإنسان، والرحمن.

10 - انفرد القرآن المدني ببيان أحكامَ التشريع بأسلوب الإطناب، ومنه آيات أحكام الميراث في سورة النساء.

11 - تضمن أسلوب الإطناب القرآني المكي، الجامع بين المعنوي والحسي في مخاطبة الكافرين في سور متعددة، منها: سورة إبراهيم، والمؤمنون، والقيامة، وقد جاءت مبينة لأحوال الإذلال وخسران النفس وخيبة الأمل عندهم، والمرتبط بانكسار النفس وهوانها، الموصول كله بصورة حسية تبين نوع العقاب الجامع.

12 - ورد الإطناب القرآني المكي الحسي في سورة الواقعة؛ لترويع الكافرين يوم القيامة، باستعمال حاسة البصر، بوصف وبيان الأهوال التي أعدها الله لهم.

13 - جسدت آيات من سورة الحج صور الإطناب القرآني المدني الحسي في مخاطبة الكافرين، بصورتهم المحسوسة في وسط جهنم.

14 - نزل القرآن المكي أكثر من القرآن المدني في بيان أهوال جهنم عند مخاطبة الكافرين.

===================

المصادر والمراجع:

** القرآن الكريم، برواية الإمام قالون عن نافع المدني.

- الأحاديث القدسية، إعداد وتدقيق: جمال محمد علي الشقيري. مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان – الأردن.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجنكي الشنقيطي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،1415هـ - 1995م.
- إعراب القرآن وبيانه، لمحيي الدين بن أحمد مصطفى درويش. دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، سورية، دار اليمامة، دمشق، بيروت، ودار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط4، 1415هـ.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- أوضح التفاسير، لمحمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب. المطبعة المصرية ومكتبتها، ط6، رمضان 1383 هـ - فبراير1964م.
- بحر العلوم، لأبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي. لان، لاط، لات.
- البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي. تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت،1420 هـ.
- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي. دار الفكر، بيروت، ط1، 1414هـ.
- تفسير التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي. الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
- تفسير الشعراوي، للشيخ محمد متولي الشعراوي. مطابع أخبار اليوم، لاط، 1997م.
- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري. تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ- 1999م.
- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) لمحمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي. تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ - 2005م.
- تفسير المراغي، لأحمد بن مصطفى المراغي. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1365هـ - 1946م.

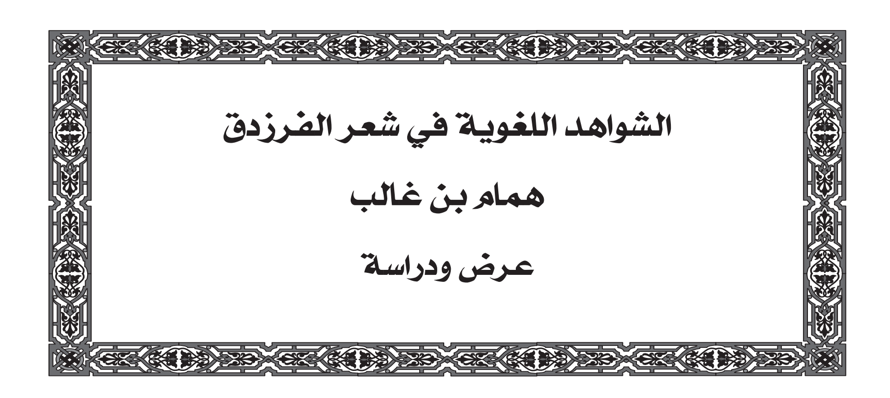
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري. تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، لاط، 1423 هـ-2003م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي. تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- زاد المسير في علم التفسير، لجمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.
- الساق على الساق في ما هو الفارياق، لأحمد فارس بن يوسف ابن منصور الشدياق. لاط، لات -ترقيم الشاملة آليا-.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ -1987م.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ ابن مَعْبدَ التميمي، أبو حاتم الدارمي البُستي. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ – 1993م.
- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- الصناعتين الكتابة والشعر، لأبي هلال العسكري. تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا بيروت،لاط،1406هـ- 1986م.
- الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ليحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلويّ. المكتبة العنصرية، بيروت، ط1، 1423هـ.
- علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع)، لأحمد بن مصطفى المراغي، دار الكتب المصرية، ط2، 1986م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لأبي على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، 1401هـ - 1981م.
- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري. تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ.
- فتح القدير، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني. دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله. دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، لأحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي. تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ - 2002م.
- اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني،

تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض. دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، ط1، 1419 هـ -1998م.

- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الأفريقي. تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، لاط، لات.
- لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري. تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، لات.
- المباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي، لمحمد مصطفى رمضان صوفيّة. المنشأة الوطنية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، ط1، 1393و.ر –وفاة الرسول ﷺ- 1984م.
- معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر، ط1، لات.
- معاني القرآن وإعرابه، لإبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ – 1988م.
- معجم البلاغة العربية، لبدوي طبانة، منشورات كلية التربية، جامعة طرابلس ليبيا، ط1، 1395هـ – 1975م.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار). دار الدعوة، لاط، لات.
- مفتاح العلوم، ليوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب. ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1407هـ – 1987م.
- مفاتيح الغيب، (التفسير الكبير)، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، لأبي محمد مكي بن أبي طالب، القيسي القيرواني الأندلسي القرطبي. تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي- جامعة الشارقة، بإشراف: الشاهد البوشيخي، نشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، ط1، 1429هـ – 2008م.

** المجلات العلمية الجامعية:

1. مجلة أعمال المؤتمر العلمي الأول لكلية الآداب، جامعة طرابلس، ليبيا، في الفترة من:16- 18/ مايو/2015م. الجزء الثاني، الصفحات من: (15-42)، بحث بعنوان: (المجاز فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضّ﴾ بين الإجازة والمنع)، لمحمد البحباح.
2. مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، العدد (30)، شهر يونيو/2017م، كلية الآداب، الجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية، زليتن، الجزء الأول الخاص بالعلوم الإنسانية. الصفحات: من (332-350)، بحث بعنوان: (من رواد البلاغة العربية في ليبيا، ابن صُوفيّة وإسهاماته العلمية، لمحمد علي البحباح، الموقع الإلكتروني (ino@asmarya.edu.ly)).



الشواهد اللغوية في شعر الفرزدق
همام بن غالب
عرض ودراسة

د. الصديق مسعود علي مسعود
كلية اللغات الترجمة
جامعة الزيتونة - ليبيا

التمهيد:

يُعدُّ الفرزدق صورة واضحة للغة بني تميم؛ فهو بلا شك ابنها الناطق بلسانها، فأردنا أن نتبيَّن لغة تميم من خلال شعره، وأهم المسائل النحوية التي حواها شعره مستعينين علىٰ ذلك بكتب أهل اللغة، فقد جاء في بعض كتب الأدب أنه ((لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب))[1].

وفي معرض الموازنة بينه وبين خصمه الشاعر جرير بن عطية أن ((جرير يغرف من بحرٍ والفرزدق ينحت من صخرٍ))[2]، وذلك لقوة ورصانة لغته وشعره بصفةٍ عامةٍ.

وهو كمثله من الشعراء المتقدمين الذين يُحتجُّ بشعرهم في اللغة، فقد استُشهِد بشعره كثيراً في مختلف فروع اللغة؛ فلا يخلو كتاب من كتب القدامىٰ، أو المتأخرين، أو المحدثين منه، وهذا كله شجعنا علىٰ طرق كتب اللغة المختلفة،

(1) أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، بطرس البستاني، دار الجيل، بيروت، لبنان، لاط، 1989م، ص:359.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وعلىٰ وجه الخصوص كتب النحو، فنستلَّ منها أبرز الشواهد الشعرية المنسوبة إليه؛ كي نجمعها في مؤلف واحدٍ، أو بحثٍ واحدٍ، ونعرضها وفق أبواب النحو ومسائله التي وردت فيها، ولعلَّه من أكثر الشعراء استدلالاً بشعره؛ فقد استدل به سيبويه وحده في أكثر من خمسين موضعاً في كتابه؛ فهو يأتي – عنده – في المرتبة الأولىٰ من حيث الكمّ؛ فقد فاق – بذلك – النابغتين مجتمعين[1]، مما يدل علىٰ قوة شعره في جانب اللغة.

وقبل هذا سنتناول بإيجازٍ حياة الفرزدق، اسمه وكنيته، ومكانته الشعرية، وبعضاً من آراء أهل الأدب والنقد فيه.

و الله ولي التوفيق والسداد.

أولاً- اسمه وكنيته ونسبَه، وبعضٌ من أخلاقه وصفاته:

هو أبو الأخطل، أو أبو فراس، همَّام بن غالب بن صعصعة بن مجاشع بن دارم، الشاعر المشهور صاحب جرير[2]، وهو خصمه ونقيضه في الشعر، فقد اشتهر بنقائضه معه، نقائض امتلأت سباباً وتهاجياً وفُحشاً، ومع هذا كله فهما كالشيئين المتلازمين ذكراً؛ فمتىٰ ما ذكر الفرزدق تبادر إلىٰ الذهن جرير، والعكس صحيح.

ويعتبر الفرزدق وجرير والأخطل من أشعر طبقات الإسلاميين، وهو المقدّم في الطبقة الأولىٰ منهم[3].

ولعله من نافلة القول أن نشير إلىٰ أن النقائض فن من فنون الشعر تضافرت في وجوده عوامل عدّة: سياسية، واجتماعية، وعقلية، واقتصادية، وهو فنٌّ اختصَّ به من الشعراء ما يُعرف بالمثلث الأموي، الفرزدق وصاحبيه جرير والأخطل

---

(1) أقصد بهما النابغة الذبياني والنابغة الجعدي، انظر فهارس كتاب سيبويه، صنعة الشيخ عبد السلام هارون، 189/5، 193.

(2) انظر الأغاني، 278/10 وما بعدها.

(3) انظر الأغاني، 367/9.

التغلبي[1].

والفرزدق شاعر تميمي، من بني تميم، وهي قبيلة ولّادة للشعراء المجيدين، فكان من أشهر شعرائها الجاهليين أوس بن حجر، وسلامة بن جندل، وعلقمة الفحل، ومن أشهر شعرائها الإسلاميين؛ أي: في صدر الإسلام عبدة بن الطبيب، ومتمّم بن نويرة[2].

وأغلب الظنّ أنه ولد حوالي سنة عشرين للهجرة، وقد نصّ بعض الدارسين علىٰ أنه نشأ في بيت كريم، وأن مآثره ومفاخره لا تُنكر، الأمر الذي جعله يعتدّ بآبائه أيَّما اعتدادٍ، كما كان يعتد بعشيرته وقبيلته، وأما أخلاقه فقد كانت وثيقة الصلة بأخلاق الجاهلية؛ فقد عُرِف بفسقه وشربه للخمر، التي حرّمها الإسلام[3].

وعلىٰ الرغم من تأثره ببعض قضايا الفقه وقضايا الحلال والحرام ((إلا أنه لم يكن قد تجرّد كلياً من تأثره العميق بالعادات والطباع الجاهلية))[4].

وأما علىٰ المستوىٰ الاجتماعي فقد كان مزواجاً مطلاقاً؛ فقد تزوّج العديد من النساء ثم طلقهنَّ كلّهنَّ، منهنَّ النوار التي ورد ذكرها في بعض شعره، منها قوله[5]:

نـدمتُ ندامة الكسعيِّ لمَّا ** غـدت منِّي مطلقـةً نــوارُ

وكانت جنّتي فخرجتُ منها ** كآدم حين أخرجه الضِّرارُ

وكنتُ كفاقئٍ عينيـه عمداً ** فأصبح ما يُضيء لـه النهارُ.

وقد نفىٰ عنه بعض الدارسين للأدب العربي انتماءه أو نسبته للتشيُّع؛ وما نسب إليه من بعض أبياتٍ دالةٍ علىٰ هذا التشيّع، لا تنسجم مع نسجه ونفسيته؛ إذ كان

(1) انظر في أدب الإسلام (عصر النبوة والراشدين و بني أمية،)، ص:425.

(2) انظر تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، ص:265.

(3) انظر المصدر نفسه، ص:67.

(4) انظر معجم الشعراء المخضرمين والأمويين،ص: 359.

(5) انظر تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، ص:270، وانظر الديوان، ص: 257، 257.

لا يتعصّب لشيءٍ سوىٰ قبيلته وآبائه، وسوىٰ ولاة العراق إذا خاف بطشهم[1].

ولكن جاء عند بعضهم الآخر أن تشيُّــعَه ثابتٌ لا مغمز فيه، بل هو شديدٌ؛ حيث إنـه ((يجاهر بحبه لهم، فهو مشبوب العاطفة اتجاههم، جامح الخيال في مدحهم..))[2]؛ وقد جعلوا مميّتَه المشهورة في زين العابدين، علي بن الحسين، مثالاً واضحاً علىٰ هذه العاطفة المتوثبة[3]، وهو ما أكّده صاحب شرح أبيات المفصل فخر الدين الخوارزمي بقوله أثناء شرحه لبيت للفرزدق ((.. وبه أخذ الفرزدق [وهو معنىً أراده علي بن أبي طالب في قوله (خمسة الأشبار)]؛ لأنه كان من الشيعة))[4].

ثانياً- مكانته الشعرية وآراء بعض الأدباء والنقاد فيه:

يُعدُّ شعر الفرزدق شعراً رصيناً قوياً ((يمتاز بفخامة العبارة وجزالة اللفظ وكثرة الغريب. . وهو من أفخر شعراء العرب؛ لأن مواد الفخر اكتملت لديه همّةً ونسبا))[5]، وقد شُبّه بزهير من الشعراء الجاهليين[6]؛ فكما أن زهيراً من أصحاب الطبقة الأولىٰ في شعراء الجاهليين، فكذلك الفرزدق من أصحاب الطبقة الأولىٰ في الإسلاميين.

وقد عدّه الأدباء أحد مصادر اللغة المهمة، حتىٰ إنهم قالوا: ((لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب))[7].

وإذا ما أتينا إلىٰ أهم الأغراض الشعرية عنده؛ فهو مثل جُلِّ الشعراء؛ قد وردت عنده أغلبها من مدحٍ، وهجاءٍ، وغيرهما من أغراض الشعر الشائعة في عصره،

(1) انظر تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، ص:273.
(2) انظر الديوان، مقدمة المحقق: الأستاذ: علي فاعور، ص:6.
(3) انظر المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) انظر شرح أبيات المفصل،417/1.
(5) الديوان، مقدمة المحقق، ص:6.
(6) انظر أدباء العرب في الجاهلية والإسلام، ص:359.
(7) تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، ص:275.

إلا أن أهم غرض برز فيه هو الفخر؛ فقد تفوّق في هذا الغرض علىٰ خصمه التقليدي جرير؛ ولا غرو في ذلك فقد كان كثيرَ الاعتداد بقبيلته وبآبائه اعتداداً وصفه الدارسون بأنه ((لا حدَّ له))[1].

ومن أشهر أبياته في هذا الجانب قوله مفتخراً علىٰ جرير[2]:

فإنَّك لاقٍ بالمشاعر من منى ** فخَاراً فخبّرني بمن أنت فاخرُ؟.

ومنه – كذلك – يفتخر بآبائه وأجداده؛ فمن ذلك افتخاره بجدّه صعصعة بن مجاشع الذي قيل: إنه أول من أسلم من بني تميم، حيث قال[3]:

وجدِّي الذي منع الوائدات ** وأحيا الوئيدَ فلم يوأدِ.

ومع هذا فقد عيب عليه تأخُّره في غرض شعري مهم وركن أساسي في البناء التقليدي للقصيدة الطويلة، ألا وهو النسيب، علىٰ الرغم من أنه معدود بفنيّته الممتازة في العمل الشعري كما يرىٰ بعض الدارسين[4].

وهذا العيب ليس مخصوصاً بالفرزدق فحسب، بل هو أمر شائع عند جُلِّ الشعراء، فمنهم من يسهل عليه غرض ويتعذّر عليه آخر، ولعلّ مرجع ذلك إلىٰ مكوِّنات الشاعر النفسية، ولهذا تجد الشعراء يتفاوتون في إبداع جميع العناصر الأساسية التي تكوّن القصيدة الطويلة[5].

وقد لاحظ بعض الدارسين أن شعره قد امتاز بالالتواء والشذوذ في أساليبه، وجعلوا خير دليل علىٰ ذلك بيته المشهور[6]:

(1) تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، ص: 274.

(2) وفيات الأعيان،302/1، وانظر ديوانه، ص:303، وفيه «بالمُحَصَّبِ « بدلًا من «بالمشاعر».

(3) انظر وفيات الأعيان، 73/5، وديوانه، ص:155 وفيه «و منَّا الذي. .» بدلًا من « وجدّي الذي..».

(4) انظر في أدب الإسلام، ص:580.

(5) انظر المصدر نفسه، ص: 579.

(6) انظر تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، ص: 275، وديوانه، ص: 222، وفيه (يُصَاهره) بدلاً من (يُقَاربُه).

وما مثلُه في الناس إلا مُمَلَّكاً ** أبو أمِّهِ حيٌّ أبوه يقاربُه

وقد استدل به أهل البلاغة على ما يسمى – عندهم – بالتعقيد اللفظي، أو كما سماه الجرجاني: تعسُّف اللفظ[1]. ووصفه أبو حيان بأنه ((قبيح جداً لا ينبغي أن يُرتكب))[2].

وكذلك أثر عنه بعض الشواذ أو المخالفات النحوية، من ذلك قوله:

وعَضُّ زمانٍ يا بن مروان لم يدَعْ ** من المال إلا مسحتاً أو مجلَّفُ

وكان القياس أو مجلّفاً بالنصب، ولكنه رفع على الاستئناف طلباً لموافقة روي القصيدة[3]. وهو شاهد عند النحاة على مخالفة القياس النحوي.

وقد اختُلف في سنة وفاته؛ من سنة عشرين ومائة، إلى سنة أربع عشرة ومائة[4].

وأخيراً لا نريد أن نسرف في القول في أخبار الفرزدق وحياته بشكل عام، والشعرية بشكل خاص؛ لأن ذلك قد تكفّلت به كتب الأدب، والدراسات المتخصّصة التي اعتنت بدراسة شعره ونقده، كما أن أخباره متناثرة في كتب الأدب وطبقات التراجم؛ فهو أشهر من نارٍ على علَم، فيكفينا في هذا البحث المتواضع هذا القدر لئلا يخرج البحث عن مساره اللغوي، ولئلا يسرقنا الأدب والنقد إليهما؛ فجوهر البحث –هنا– يدور حول أبيات الفرزدق التي اتخذها النحويون شواهد على إرساء قواعد النحو؛ فهو ممَّن يُستشهد بشعره؛ فقد عاش – بلا شك – في عصر الفصاحة، والاحتجاج اللغوي.

وبعد هذا فسوف نستعرض أبيات الفرزدق الواردة في كتب النحاة ومصادرهم، وتقسيمها حسب ما حملته من شواهد، على أبواب النحو ومسائله الواردة فيه:

---

(1) انظر أسرار البلاغة، ص:20.

(2) انظر ارتشاف الضرب، 2433/4.

(3) انظر تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، ص: 275، وانظر البيت في ديوانه، ص:386.

(4) انظر وفيات الأعيان، 81/5.

أولاً: شواهده في باب المبتدأ والخبر:

*حذف المبتدأ والخبر:

لا شك أن الحذف هو خلاف الأصل؛ لأن الأصل في كلام العرب أن يكون مذكوراً؛ إلا أن هذا جاء في أبواب كثيرة، منها في باب المبتدأ والخبر، والعرب قد تلجأ إلى هذا الحذف طلباً للخفة والاقتصاد في المجهود العضلي؛ فهو أسلوبٌ من أساليبها المعتبرة في الكلام، وهو ما اصطلح عليه أهل البلاغة بـ(الإيجاز)، وهو في مقابل (الإطناب)، كما أن حذفهما مخصوص بالنطق؛ لأنهما موجودان في الذهن؛ فيكمل كل منهما الآخر ((فتتم الجملة بالطرف المنطوق فعلاً، والطرف المقدّر ذهناً))[1].

وقد نصَّ النحاة على أنه يُحذف كلٌّ من المبتدأ أو الخبر إذا دلَّ عليهما دليل جوازاً، أو وجوباً[2]، وما ليس بواجبٍ فهو جائز بشرط توفّر القرينة[3].

.أ- حذف المبتدأ جوازاً:

فمن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ﴾ [فصلت:46]، على تقدير: مَن عمل صالحاً فعملُه لنفسه ومَن أساء فإساءتُه عليها[4].

ومنه قول الفرزدق[5]: (طويل)

وعَضُّ زمانٍ يا بن مروان لم يدع ** من المال إلا مسحتاً أو مجلّفُ

(1) النحو المصفّى، ص:231.

(2) انظر شرح ابن عقيل، 130/1.

(3) انظر مواضع حذف المبتدأ والخبر جوازاً ووجوباً في تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك، تحقيق: محمد كامل بركات، القاهرة، 1968م، ص:44 وما بعدها، وشرح الأشموني، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط:1، 1955م، 101/1 وما بعدها.

(4) انظر شرح ابن عقيل 130/1، 131.

(5) انظر ديوانه ص:386، وشرح ابن عقيل 130/1، 131.

حيث استُدِلَّ به على أن لفظ (مجلّفُ) بالرفع هو خبر لمبتدأ محذوف، وجعلوه – كذلك– شاهداً لتخريج الآية الكريمة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال:64]، على تقدير: ومن اتبعك من المؤمنين كذلك[1].

وقد عدَّ النحاس هذا الرفع من باب الضرورة الشعرية، قال: ((فالشاعر مضطرٌ فيه إذا كانت القصيدة مرفوعة))[2]، وجعل الوجه الحسن في تخريج الآية هو أن يكون قوله: ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ ﴾ معمولاً لمحذوف دلَّ عليه المذكور السابق، وهو قوله: (حسبُك)؛ فيكون التقدير: وحسبُك مَن اتبعَكَ من المؤمنين[3].

ب- حذف الخبر جوازاً:

فمن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ [الرعد:35]؛ فحذف الخبر من الثاني لدلالة الأول عليه، والتقدير: وظلُّها دائمٌ.

ومن ذلك قول الفرزدق[4]: (طويل)

إني ضمنتُ لمن أتاني ما جنى ** وأبي وكان وكنتُ غيرَ غَدُورِ

حيث استُدِلَّ به على جواز حذف الخبر من الأول لدلالة الثاني عليه؛ فقوله: (غيرَ غَدُور) خبر (كنتُ)، وحذف مماثلاً له من (كان) الأولى، واستُؤنس له بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ ﴾ [سبأ: 37]، على أن التقدير: وما أموالكم بالتي تقربكم عندنا زلفى، ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى، وهذا الوجه هو أحد قولي الفراء اتباعاً لمذهب الزجاج[5].

---

(1) انظر إعراب النحاس، ص: 387.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) انظر إعراب النحاس، ص:387.

(4) انظر الكتاب، 76/1، وشرح التسهيل، 50/2، وشرح ابن عقيل،130/1، ولم أجده في ديوانه.

(5) انظر الكتاب، 76/1، ومعاني الفراء، تحقيق: محمد علي النجار، 1955م، 363/1،434، وإعراب النحاس، ص: 697، وشرح ابن عقيل،130/1.

*- تقدُّم الخبر على المبتدأ جوازاً:

الأصل في هذه المسألة تقديم المبتدأ وتأخير الخبر؛ لأن الخبر وصف في المعنىٰ للمبتدأ، فكان حقُّه التأخير كالوصف(1).

ويتقدم الخبر علىٰ المبتدأ جوازاً إذا لم يكن ثمة لبسٌ في الكلام، نحو قولهم: تميميٌ أنا، ومشنُوءٌ من يشنؤُك، وزيدٌ قائمٌ أبوه، وقد عبَّر ابن مالك عن هذا القاعدة النحوية بقوله(2):

والأصلُ في الأخبار أن تؤخّرَا ** وجوّزوا التقديمَ إذ لا ضررا

وهذا هو الغالب في تقديم الخبر وتأخيره؛ أي: الجواز(3).

وأما تقديم الخبر الجملة، فقليل، كما قول الفرزدق(4): (طويل)

إلى مَلِكٍ ما أمُّه مِن مُحَارِبٍ ** أبوه، ولا كانت كُلَيبٌ تُصَاهِرُه.

حيث استُدِلَّ به علىٰ جواز تقديم الخبر علىٰ المبتدأ، ولا يضر وجود الضمير في (أمِّه) العائد علىٰ المبتدأ المتأخر وهو قوله:(أبوه)؛ لأنه عودٌ علىٰ متأخرٍ في اللفظ دون الرتبة، وهذا جائز(5).

وجعله ابن مالك قياساً لتقديم خبر كان في نحو: أبوه قائمٌ كان زيدٌ، وكان أبوه قائمٌ زيدٌ، فبعد أن نقل تجويز ابن السراج لتقديم خبر كان، قال: ((وما ذهب إليه من الجواز هو الصحيح؛ لأنه وإن لم يُسمع مع كان فقد سُمِع مع الابتداء، كقول الفرزدق. ..))(6).

---

(1) انظر شرح ابن عقيل، 123/1.

(2) انظر المصدر نفسه، 124/1، وشرح الأشموني، 98/1.

(3) انظر التطبيق النحوي، عبده الراجحي، ص:106.

(4) انظر ديوانه، ص:222، وشرح التسهيل، 355/1، وشرح ابن عقيل 124/1، ومغني اللبيب 116/1.

(5) انظر شرح ابن عقيل 124/1.

(6) شرح التسهيل 355/1.

ومن التقديم الجائز - أيضاً - إذا دلَّ المعنىٰ علىٰ تمييز المبتدأ من الخبر؛ كما في قول الفرزدق[1]: (طويل)

بَنُونا بنو أبنائِنا وبناتُنا ** بنُوهُنَّ أبناءُ الرجالِ الأباعدِ

*** - مسوغات الابتداء بالنكرة:**

الأصل في المبتدأ علىٰ ما نصَّ النحاة[2] أن يكون معرفة، وقد يأتي نكرةً بشرط الإفادة، وتحقُّق هذه الإفادة، لا يكون إلا بمسوّغات، منها: أن تقع بعد (كم) الخبرية، وذلك كما في قول الفرزدق[3]: (كامل)

كم عمّةٌ لك يا جريرُ وخالةٌ ** فدعاءُ قد حَلَبَتْ عليَّ عِشَاري

حيث استُدِلَّ به علىٰ أن لفظ (عمَّة) جاء مبتدأ نكرة، والذي سوّغ له هذا وقوعه بعد (كم) الخبرية، وتمييزها محذوف، وكذلك إذا اعتبرت استفهامية، وهذا أحد المسوّغات التي تجوّز مجئ المبتدأ نكرة.

والرفع في لفظ (عمّة) هو أحد الوجوه المعتبرة، وللبيت وجهان آخران هما: النصب علىٰ أن (كم) استفهامية، والاستفهام جاء علىٰ سبيل التهكُّم والسخرية، وعمّة تمييزها المنصوب، والجرّ علىٰ أن (كم) خبرية علىٰ معنىٰ كثير من عمّاتك وخالاتك وصفن بهذا الوصف، و(عمة) تمييزها المجرور[4].

وقد تكون (كم) – هنا - خبرية» ومميزها منصوب وهو لفظ (عمّةً)، علىٰ أنها لغة تميم- وهي لغة الشاعر الفرزدق- في زعم بعضهم، وذلك إذا كان خبرها مفرداً[5].

---

(1) انظر ارتشاف الضرب 1103/3، ولم أجده في ديوانه.

(2) انظر شرح ابن عقيل 119/1.

(3) انظر ديوانه، ص: 312، وفيه تقديم «خالة» علىٰ «عمة»، وبكسرهما، علىٰ أن «كم» خبرية، وانظر شرح التسهيل، 421/2، وشرح ابن عقيل، 119/1، وشرح الأشموني، 100/1.

(4) انظر شرح أبيات المفصّل، 740،741/1.

(5) انظر شرح التسهيل 421/2، ومغني اللبيب 185/1.

ثانياً – شواهد في باب النواسخ:

أ- في باب كان وأخواتها:

***- تقديم معمول خبر كان:**

لا يجوز علىٰ مذهب البصريين تقديم معمول خبر كان علىٰ اسمها وخبرها، فلا يجوز عندهم: كان طعامَكَ زيدٌ آكلاً، وجوّزه الكوفيون، وأجاز البصريون تقديم معمول الخبر مع خبره المقدّم عليه علىٰ الاسم، نحو: كان آكلاً طعامَكَ زيدٌ، ويجوز عندهما؛ أي: البصريون والكوفيون التقديم إذا كان معمول الخبر ظرفاً أو حرف جر، نحو: كان عندك زيدٌ مقيماً، وكان فيك زيدٌ راغباً[1].

وقد جعلوا من التقديم الممتنع – عند البصريين، والجائز عند الكوفيين – قول الفرزدق[2]: (طويل)

قَنَافذُ هدَّاجون حَوْلَ بُيُوتهِم ** بما كان إيَّاهم عَطيّةُ عوَّدَا.

فقد استدلوا به علىٰ جواز تقديم معمول خبر كان الضمير المنفصل، وهو قوله: (إيَّاهم) علىٰ اسمها (عطيةً)، وخبرها الجملة الفعلية (عوَّدا)، وجعلوه بمكانة (كان طعامَكَ زيدٌ آكلاً)، إلا أن الشارح ابن عقيل تبعاً للناظم ابن مالك لا يرىٰ في بيت الفرزدق هذا تقديماً لمعمول خبر كان؛ حيث يرىٰ أن (عطية) مبتدأ خبره جملة عوّدا، والمبتدأ وخبره في محل نصب خبر كان، واسم كان ضمير الشأن محذوف، وعلىٰ هذا التأويل، لا شاهد في بيت الفرزدق هنا[3].

وقد نقل ابن هشام تعليقاً لابن عصفور علىٰ هذا التخريج الذي تبنَّاه كل من الناظم والشارح؛ حيث قال: ((هربوا من محذور، وهو أن يفصلوا بين كان واسمها بمعمول خبرها فوقعوا في محذورٍ آخر، وهو تقديم معمول الخبر حيث

(1) انظر شرح التسهيل 145/1.

(2) انظر ديوانه، ص:162، والرواية فيه: قنافذُ درَّامون خلف جِحَاشهم ** لما كان إيَّاهم عطيّةُ عوَّدا، وانظر شرح التسهيل 367/1، وشرح الأشموني، 116/1.

(3) انظر شرح ابن عقيل، 146/1، 147.

لا يتقدّم خبر المبتدأ))[1].

*- **تقديم خبر (ما) العاملة عمل (ليس) على اسمها:**

جعلوا من ذلك قول الفرزدق[2]: (بسيط)

فأصبحوا قد أعاد الله نعمتَهم ** إذْ هم قريشٌ وإذْ ما مثلَهم بشَرٌ

فالمعلوم من لغة بني تميم، وهي قبيلة الفرزدق، لا يُعمِلون (ما) عمل ليس كما هو عند أهل الحجاز، وما جاء في بيت الفرزدق هذا من تقديم الخبر علىٰ الاسم، هي رواية تتعارض مع لغة الفرزدق التميمية؛ ولهذا قال سيبويه: ((وهذا لا يُكاد يُعرف))[3]، أو أن الرواية الصحيحة – كما هي في الديوان – والفرزدق قد خرج عن لهجة تميم فتكلم بلهجة أهل الحجاز؛ لأنها لغة قريش، وهي اللغة الأدبية النموذجية المشتركة التي كانت مقصورةً علىٰ الخاصة من الناس الذين شهدوا مجالس الخطابة والشعر[4].

وقد جعل ابن مالك «إذ» في قوله (إذ هم قريشٌ) للتعليل[5].

وفي البيت شاهدٌ آخرُ علىٰ جواز حذف العامل في الحال إذا كان ظرفاً أو جارًّاً ومجروراً، وذلك في قوله: وإذ ما مثلَهم بشرٌ، علىٰ تقدير: إذ ما في الدنيا بشرٌ مثلَهم، وهو رأي المبرد[6].

(1) مغني اللبيب 610/1.

(2) الكتاب، 60/1، وانظر ديوانه، ص:167، وفيه «بِشَر» بكسر السين، لا بفتحها كما في رواية الكتاب.

(3) الكتاب، 60/1.

(4) انظر في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، ص:41.

(5) انظر شرح التسهيل 208/2، 209 ارتشاف الضرب، 1404/3.

(6) انظر ارتشاف الضرب 1599/3.

ب- في باب «إنَّ» وأخواتها:

***- جواز حذف اسم أخوات (إنَّ):**

فمن ذلك حذف اسمها مع (لكنَّ) في قول الفرزدق[1]: (طويل)

فلو كنتَ ضَبيّاً عرفْتَ قرابتي ** ولكنَّ زَنْجيٌّ عظيمُ المشافرِ

فالتقدير علىٰ هذا: ولكنَّكَ زَنْجيٌّ..

وقد ذكر سيبويه أن النصب أكثر في كلام العرب، أي: حذف الخبر معها، لا الاسم، وعليه يكون التقدير في قول الفرزدق: ولكنَّ زنجيّاً لا يعرف قرابتي، وهذا –عنده– شبيه بحذف خبر المبتدأ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ ﴾ [محمد: 21]، علىٰ تقدير: طاعةٌ وقولٌ معروفٌ أمثلُ[2].

ثالثاً - شواهد في باب الإضافة:

أ- إضافة معطوفين إلى مضاف إليه واحد:

استدل النحاة علىٰ جواز إضافة معطوفين إلىٰ مضاف إليه واحد بقول الفرزدق[3]: (منسرح)

يا مَن رأى عارضاً أُسَرُّ به ** بين ذراعيْ وجبهة الأسدِ

حيث أضاف كلاًّ من (ذراعيْ)، و(جبهة) إلىٰ (الأسد).

أو أن يكون في بيت الفرزدق السابق مضاف إليه محذوف من الأول لدلالة الثاني عليه، علىٰ تقدير: بين ذراعي الأسدِ وجبهته[4]، وعلىٰ هذا ينتفي موضع

(1) انظر الكتاب 136/2، وارتشاف الضرب 1245/3 ، ولم أجده في ديوانه، وجعل الشيخ عبد السلام هارون صواب روايته (غليظاً مشافره) أو (غلاظاً مشافره).

(2) انظر الكتاب، 136/2.

(3) انظر الكتاب، 180/1، وشرح التسهيل، 249/3، وارتشاف الضرب 2206/4 ، 2429، ولم أجده في الديوان.

(4) انظر شرح التسهيل، 249/3 ، و شرح أبيات المفصل 476/1 ، 477.

الشاهد في بيت الفرزدق -هنا- علىٰ إضافة معطوفين إلىٰ مضاف إليه واحد.

أو أنه شاهد علىٰ الفصل بين المتضايفين؛ حيث فصل بقوله: (وجبهةِ) بين المضاف (ذراعي)، والمضاف إليه (الأسدِ).

وعند سيبويه –رحمه الله– وإن جوّزه في الشعر؛ فهو عنده قبيح[1]، وعند البصريين بعامة هو خاصٌّ بالشعر مطلقاً[2].

ب- إضافة اسم الفاعل المحلّى بـ«أل»:

يجوز إضافة اسم الفاعل المعرّف بـ«أل» إلىٰ مفعوله المعرّف بها كذلك، أو إلىٰ المضاف إلىٰ ما فيه «أل»، أو المضاف إلىٰ ما فيه ضمير «أل»، نحو: هذا الضاربُ الرجلِ، وهذا الضاربُ غلامِ المرأةِ، والمرأةُ جاء الضاربُ غلامِها، وجعلوا من الأول قول الفرزدق[3]: (طويل)

أبَانَا بها قَتْلَي وما في دِمَائِها ** شفاءٌ وهُنَّ الشافياتُ الحوائمِ

حيث جر «الحوائم» وهو مفعول اسم الفاعل المعرّف بـ«أل» علىٰ الإضافة إلىٰ عامله اسم الفاعل المعرّف بـ«أل» كذلك.

وقد منع المبرد الجرَّ وأوجب النصبَ في كل هذا، والصحيح والراجح جواز الجرّ، كما أن الأفصح عند حُذَّاق النحويين تركهما في كل هذا[4].

ج- إضافة العد د إلى ما فيه (أل):

القياس عند البصريين هو تجريد العدد المضاف من (أل) إذا أضيف إلىٰ ما فيه (أل)، نحو: ثلاثةُ الأثوابِ، ولأن القياس يقتضي في الإضافة بشكل عام أن

---

(1) انظر الكتاب، 180/1 ، 181.

(2) انظر شرح الأشموني، 327/2.

(3) انظر شرح التسهيل 85/3 ، وارتشاف الضرب 2276/4.

(4) انظر ارتشاف الضرب 2276/4.

لا تدخل الألف واللام على المضاف؛ لأنهما متعاقبان[1]، وعليه قول الفرزدق[2]: (طويل)

ما زال مذ عقَدَتْ يداه إزارَه ** فسما وأدرك خمسةَ الأشبارِ.

حيث أضاف (خمسة) وهو عدد إلى المضاف إليه وهو قوله (الأشبارِ)، وقد خالف الكوفيون في هذا فجوّزوا دخول (أل) على العدد المضاف؛ فيقولون: الثلاثةُ الأثوابِ، وما شابهها[3].

والشاهد في بيت الفرزدق جاء موافقاً لمذهب البصريين، وهذا هو الأفضل، نحو: جاء ثلاثةُ الرجال، وجاءتْ ثلاثةُ البناتِ ، ورأيتُ ألفَ الكتابِ[4].

واستدلَّ به ابن مالك[5] على جواز إضافة (مُذْ) إلى جملة مصرَّح بجزأيها، في قوله: مُذْ عقدتْ يداه إزاره. ...، وهذا يبيّن لنا مسألةً مهمةً في الدرس النحوي ألا وهي التعدّد الوظيفي للشاهد النحوي، فما استدلّ به أحدهم في باب استدلّ به آخر في بابٍ ثانٍ وهكذا.

د – إضافة «حيث» إلى المفرد:

لا يجوز على القول الصحيح من جمهور البصريين إضافتها إلى المفرد، بل الصحيح إضافتها إلى الجملة الاسمية أوالفعلية، وقد خالف في ذلك الكسائي من الكوفيين، فجوّز إضافتها إلى المفرد، مستدلاً بقول الفرزدق[6]:

ونطعنهم تحت الكُلَى بعد ضربهم ** ببيض المواضي حيثُ لَيُّ العمائمِ

وأما على رواية الرفع في «سهيل»، فذلك جائز؛ لأنه حينئذٍ تكون قد دخلت

---

(1) انظر شرح ابن عقيل ، 26/2.

(2) انظر ديوانه، ص: 267.

(3) انظر شرح أبيات المفصل، 415/1.

(4) انظر مثلًا التطبيق النحوي ، ص:412.

(5) انظر شرح التسهيل، 217/2.

(6) انظر ارتشاف الضرب، ص: 1449، ولم أجده في ديوانه.

علىٰ جملة اسمية، والتقدير: حيث هو سهيلٌ...

وأما علىٰ رواية جرِّ ما بعدها فعند جمهور النحاة يُعدُّ شاذاً، لا يقاس عليه[1].

هـ- دخول (رُبَّ) على المضاف إلى معرفة:

المشهور والشائع، بل الواجب أن (رُبَّ) لا تدخل إلا علىٰ النكرات؛ أي: أن مجرورها واجب التنكير[2]؛ إلا أنه جاء ما ظاهره أنها دخلت علىٰ معرفة في قول الفرزدق[3]: (كامل)

يا رُبَّ مثلِكِ في النساء غريرةٍ ** بيضاءَ قد متَّعتُها بطلاقِ

حيث دخلت علىٰ المضاف إلىٰ المعرفة في قوله: يا رُبَّ مثلكِ...[4]، لكن هذا من نظرةٍ نحوية سليمة غير مستقيم؛ إذ يمكن حملها علىٰ أنها دخلت علىٰ نكرة محذوفة؛ بدليل أن المعنىٰ المؤيّد لهذا الرأي هو: يا زوجتي رُبَّ امرأةٍ مثلكِ في النساء غريرةٍ...[5]؛ فالنكرة المحذوفة هو لفظ (امرأة)، فينتفي -حينئذٍ- القول بدخولها علىٰ المضاف إلىٰ المعرفة.

وفي البيت شاهد آخر علىٰ جواز حذف المنادىٰ، والذي جوّز ذلك مجيء «ربَّ» بعد حرف النداء، وكذلك إذا جاء بعد «ليت»، نحو قوله تعالىٰ: ﴿يَٰلَيۡتَ قَوۡمِي يَعۡلَمُونَ﴾ [يس: 26]، وهذا خلافاً لمن يرىٰ أن المنادىٰ لا يُحذف مطلقاً، وأن «يا» هي حرف تنبيه لا علاقة لها بالنداء، وهو أمر دعا بعض الدارسين للتنبه له[6].

---

(1) انظر شرح شذور الذهب، ص:126.

(2) انظر مغني اللبيب، 136/1.

(3) نُسِب هذا البيت لعديد من الشعراء منهم الفرزدق، وقد نسبه سيبويه 427/1 لأبي محجن الثقفي، ونحن نرجّح أن يكون للفرزدق وإن لم يوجد في شرح ديوانه؛ لأنه ثبت عنه تطليقه لعديد من زوجاته، كما جاء في أبيات له يذكر فيها تطليقه لزوجته النوار.

(4) انظر شرح أبيات المفصل، 425/1.

(5) انظر المصدر نفسه، 428/1.

(6) انظر النحو المصفّىٰ، ص: 500، 501.

و- حذف (النون) من جمع المذكر السالم المعرّف بـ(أل)لأجل الإضافة:

يجوز اجتماع النون مع الألف واللام في كلمةٍ، كأن يكونا في اسم الفاعل المجموع جمع مذكّرٍ سالمٍ، كما في قول الشاعر: (بسيط)

يا عينُ بكّي حُنيفاً رأسَ حيّهمِ ** الكاسرينَ القنا في عَوْرة الدُّبُرِ

وفي هذه الحال يُنصب ما بعدها علىٰ أنه مفعولٌ به؛ ويجوز حذفها وجرّ ما بعدها علىٰ الإضافة، من باب إضافة المفعول إلىٰ عامله، كما في قول الفرزدق[1]: (وافر)

أُسَيّدُ ذُو خُرَيّطَةٍ نهاراً ** من المُتلقِّطِي قَرَدِ القمامِ

حيث حذف النون من قوله: (المتلقطي) وجرّ ما بعده، وهو قوله: (قَرَدِ القمامِ).

وقد ذكر الأشموني أن الأحسن عند حذفها الجرُّ بالإضافة، والنون تُحذف في حالتي النصب، والجرُّ بالإضافة، كما يدل علىٰ ذلك كثرة الشواهد بشأنها[2].

وهذا مشروط بكون المضاف وصفاً وهو مثنىٰ أو جمع مذكرٍ سالم[3]، كما في بيت الفرزدق السابق.

وهذا ومثله مما استدركه النحاة علىٰ وجوب حذف الألف واللام من المضاف حين الإضافة[4].

ز- التعاقب بين التنوين و(أل) في المضاف إليه:

فكلٌّ منهما يدخل علىٰ الاسم؛ فالتنوين يفيده تنكيراً، و(أل) تفيده تعريفاً، وإذا ما أردت تحويل الاسم المضاف إليه من النكرة إلىٰ المعرفة؛ تأتي بـ(أل) بدلاً من

---

(1) انظر الكتاب، 185/1.

(2) انظر شرح الأشموني309/2.

(3) انظر النحو المصفّىٰ ، ص: 547.

(4) انظر النحو المصفّىٰ ، 547.

التنوين، ومن هذا قول الفرزدق[1]: (وافر)

وجدنا نَهْشلاً فضَلَتْ فُقيماً ** كفضل ابن المخاضِ على الفصيلِ

فأدخل (أل) علىٰ (المخاض)؛ ليتعرّف به المضاف إليه؛ فأصله: ابنُ مَخَاضٍ.

رابعاً: شواهد في باب أفعل التفضيل:

أ- مجيء (أفعل) على غير معنى التفضيل:

الشائع في صيغة (أفعل) أن تأتي للتفضيل، وقد تأتي لغير التفضيل إذا جُرَّدت من (مِن) الداخلة علىٰ المفضول، قال ابن مالك: ((وقد يأتي العاري الذي ليس معه (مِن) مجرّداً عن التفضيل مؤولاً باسم فاعل... ومؤولاً بصفة مشبهة...))[2]، وقد جعل المبرد استعماله مؤولاً قياساً مطّرداً، وردَّه ابن مالك بأن الأولىٰ فيه أن يُمنع فيه القياس ويقتصر منه علىٰ المسموع[3]؛ فمما جاء مؤولًا بصفة مشبهة قول الفرزدق[4]: (كامل)

إن الذي سمك السماء بنى لنا ** بيتاً دعائمُه أعزُّ وأطولُ

علىٰ تقدير: عزيزة وطويلة، وصفاً للدعائم.

وجعلوا منه – كذلك - قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾؛ أي: هيّن، وجعلوا منه – أيضاً- قول الشنفرىٰ:

وإن مُدَّت الأيدي إلى الزَّاد لم أكن ** بأعجلهم إذْ أجْشَعُ القوم أعجلُ

فـ(أعجلُ) بمعنىٰ (عَجِل)، وهذا المعنىٰ ردّه جُلُّ النحاة علىٰ ما نقل ابن عقيل في شرحه[5].

(1) انظر الكتاب، 98/2، وديوانه، ص:443.

(2) شرح التسهيل، 60/3.

(3) انظر المصدر نفسه، والصفحة نفسها، والأشموني، 388/3.

(4) انظر ديوانه، ص:589، وشرح التسهيل، 60/3، وشرح ابن عقيل، 102/2، والأشموني، 388/2.

(5) انظر شرح التسهيل، 60/3، وشرح ابن عقيل، 102/2.

وقد حصره ابن هشام في جواز مجيئه مطابقاً للمفضل إذا كان نكرةً، بشرط ألا يُراد به المفاضلة، قال ابن هشام: ((ولكن ربما استعمل أفعل التفضيل الذي لم يُرَد به مطابقاً مع كونه مجرّداً..))[1]، وجعل منه شاهداً على ذلك قول الفرزدق[2]: (طويل)

إذا غاب عنكم أسْوَدُ العين كنتم ** كراماً وأنتم ما أقام ألائمُ.

ف(ألائم) بمعنى (لِئَام) وصفاً لضمير الجمع في قوله: (وأنتم)، ولا مفاضلة فيه، وذهب بعضهم إلى أن قول الفرزدق السابق، جاء شاهداً على جواز حذف (مِن) التفضيلية؛ إذ التقدير: أعزُّ من دعائم كل بيت وأطولُ منها[3].

ب- تقديم الجار والمجرور على أفعل التفضيل:

لا يجوز أن يتقدم الجار والمجرور على أفعل التفضيل قياساً، إلا إذا كان المجرور بها اسم استفهامٍ أو ما أضيف إليه، نحو: ممَّن أنت خيرٌ؟، ومن أيِّهم أنت أفضلُ؟، ومن غلام أيّهم أنت أفضلُ؟ وما خالف هذا القياس فهو شاذ، كما في قول الشاعر: (طويل)

ولا عيب فيها غير أنَّ سريعها ** قَطُوفٌ، وأن لا شيءَ منهُنَّ أكسلُ

والأصل: وأن لا شيءَ أكسلُ منهُنَّ.

وجعلوا من هذا الشذوذ قول الفرزدق[4]: (طويل)

فقالت لنا: أهلاً وسهلاً وزوّدتْ ** جَنَى النَّحْلِ، بل ما زوّدتْ منه أطيبُ

والأصل: بل ما زوّدت أطيبُ منه؛ فهذا شاذٌ لا يقاس عليه، ولا يجوز

(1) مغني اللبيب، 380/2، 381.

(2) انظر المصدر نفسه، 381/2، وانظر شرح التسهيل،61/3، وارتشاف الضرب 2326/4، وشرح الأشموني،388/2 ، ولم أجده في ديوانه.

(3) انظر شرح أبيات المفصل، 882،883/1.

(4) انظر شرح التسهيل، 54/3، وشرح ابن عقيل 103/2، والأشموني، 389/2، ولم أجده في ديوانه.

الاستدلال بالبيت إلا إذا جُعِل الجار والمجرور متعلقان بالفعل (زوّدتْ)[1].

خامساً- شواهد في باب الفصل بين المتلازمين:

أ- الفصل بين المبتدأ والخبر:

من ذلك الفصل بينهما بـ(كان)؛ فتكون «كان» – حينئذٍ - زائدةً بين المبتدأ والخبر، كما في بيت الفرزدق[2]: (طويل)

أَسَكْرَانُ كان ابنُ المراغة إذْ هجا ** تميماً بجوِّ الشامِ أم مُتَسَاكرُ

وهذا على رواية من رفع (سكران)، و(ابن المراغة)، وليس كما ذهب ابن السيرافي إلى أن (كان)- هنا – شأنية. وتنتفي زيادة (كان) على رواية النصب في (سكران)، وهي الرواية الأشهر كما ذهب أبو حيان، وابن هشام[3]، وهو ما نصَّ عليه سيبويه بقوله: ((وأكثرهم ينصب السكران، ويرفع الآخر [يعني ابن المراغة] على قطعٍ وابتداءٍ))[4].

والرواية في شرح أبيات المفصل[5] برفع الأول (سكران)، وهو اسمٌ نكرة، ونصب الثاني، وهو (ابن المراغة)، وهو خبر معرفة، على أن في (كان) ضميرًا عائدًا على النكرة المتقدم، وهذا عكس القول الصحيح؛ أي: أن يكون الاسم هو المعرفة، وهو مبتدأ في الأصل، والخبر هو النكرة.

وأورد له شاهداً مثله إعراباً وتوجيهاً، وهو: (وافر)

فإنك لا تبالي بعد حولٍ ** أظبيٌ كان أُمَّكَ أم حمارُ؟

قال الخوارزمي: ((لولا الروايةُ لرفعتُ المنصوب – هنا – ليكون (كان) هي

(1) انظر شرح ابن عقيل، 103/2.

(2) انظر الكتاب، 49/1 ، وارتشاف الضرب، 947/1 ، ولم أجده في ديوانه.

(3) انظر ارتشاف الضرب، 1179/3، ومغني اللبيب 490/2.

(4) الكتاب 49/1.

(5) انظر شرح أبيات المفصل، 966/2 – 968 .

المزيدة)) [1].

ب- الفصل بين الموصول وصلته:

لا يجوز الفصل بين الموصول وصلته بأجنبي، أما غير الأجنبي فجائز الفصل به بينهما، وممَّا يُعَدُّ من غير الأجنبي (النداء)، بشرط أن يليَه مخاطَبٌ، كما في قول الشاعر[2]: (طويل)

وأنت الذي يا سعدُ بُؤْتَ بمشهدٍ ** كريمٍ وأثوابِ المكارمِ والحمدِ.

وأما إذا لم يله مخاطَبٌ ففي هذه الحال يُعدَّ أجنبياً لا يجوز الفصل به بين الموصول وصلته، وما جاء منه لا يكون إلا ضرورة شعرية، كما في قول الفرزدق[3]: (طويل)

تعشَّ فإن عاهدتني لا تخونني ** نكن مثل مَن - يا ذئبُ – يصطحبان

حيث فصل بين اسم الموصول (مَن) وصلته (يصطحبان) بجملة النداء (يا ذئبُ)؛ فجملة النداء جاءت اعتراضاً وفصلاً بين الموصول وصلته، وقد نُقل عن الزمخشري أن هذا الفصل من تعسُّفات الفرزدق[4]. وجعله ابن مالك من باب الضرورة الشعرية[5].

ج- الفصل بين المتضايفين:

لا يجوز الفصل بينهما في حال الاختيار؛ لأن المضاف إليه من تمام المضاف ومنزّل منه منزلة التنوين، إلا إذا كان الفاصل ظرفاً أو مفعولاً به، وذهب الكوفيون

(1) شرح أبيات المفصّل 967/2.

(2) انظر شرح التسهيل، 232/1 ، وارتشاف الضرب 1024/2.

(3) انظر ديوانه، ص: 628، وفيه «واثقتني» بدلًا من «عاهدتني»، وهو من شواهد الكتاب، 416/2، وانظر شرح التسهيل،233/1، وشرح أبيات المفصل، 624/1.

(4) انظر شرح أبيات المفصل، 624/1 - 626 .

(5) انظر ارتشاف الضرب، 1041/2.

إلىٰ جواز الفصل بينهما مطلقاً[1].

وقد عُدَّ من ذلك قول الفرزدق[2]: (طويل)

ولئن حلفتُ على يديكِ لأحلفنْ ** بيمينِ أصدقِ من يمينك مقسمِ

حيث فصل بين المضاف والمضاف إليه، وهو قوله: (بيمينِ مقسمِ) بالنعت، وهو قوله: (أصدقَ من يمينك)، وقد عُدَّ هذا الفصل من باب الضرورة الشعرية؛ إذ الأصل: بيمين مقسمِ أصدقَ من يمينكَ[3].

د - الفصل بين الصفة والموصوف بـ«كان»:

فمن الشواهد التي استُدِلَّ بها علىٰ هذا الفصل قول الفرزدق[4]: (وافر)

فكيف إذا مررتُ بدار قومٍ ** وجيرانٍ لنا كانوا كرامٍ

حيث فصل بـ(كان) بين الموصوف وهو قوله: (جيرانٍ) والصفة وهو قوله: (كرامٍ)، و(كان) تكون حينئذٍ زائدةً زيادةً سماعية لا قياسية، وهو ما فُهِم من كلام ابن عقيل، قال: ((وقد سمع أيضاً زيادتها بين الصفة والموصوف كقوله...))[5].

ومنه قول الفرزدق الآخر[6]: (بسيط)

في غُرَف الجنّة العليا التي وجبت ** لهم هناك بسعيٍ كان مشكورِ

أما زيادتها القياسية؛ فتنقاس بين (ما) وفعل التعجّب، نحو: ما كان أصحَّ عِلْمَ مَن تقدَّما[7].

---

(1) انظر همع الهوامع 431/2- 433.

(2) انظر ديوانه، ص:550.

(3) انظر شرح ابن عقيل، 47/2.

(4) انظر ديوانه، ص:597، وصدر البيت فيه: فكيف إذا رأيتُ ديارَ قومي، وانظر الكتاب 153/2، وشرح وارتشاف الضرب ص: 2401، وشرح ابن عقيل، 148/1.

(5) شرح ابن عقيل، 148/1.

(6) انظر ارتشاف الضرب، ص: 2401.

(7) جزء من بيت لابن مالك في ألفيته. انظر شرح ابن عقيل: 148/1.

هـ - الفصل بين (كم) الخبرية ومميزها:

جاء من ذلك في قول الفرزدق[1]: (طويل)

كم في بني سعد بن بكرٍ سيّدٍ ** ضخمِ الدَّسيعةِ ماجدٍ نفَّاعٍ

حيث فصل بين (كم) الخبرية ومميزها، وهو قوله: (سيّدٍ) بشبه الجملة، وهو قوله: (في بني سعد بن بكر)، وهذا الفصل عدّه سيبويه من ضرورة الشعر، وجوّزه يونس في سعة الكلام[2].

سادساً- شواهده في بعض الحروف من حيث اختصاصُها، وعملُها، وحذفُها:

أ- من حيث اختصاصُها:

***- اختصاص «أل» بالدخول على الأسماء دون الأفعال:**

جعل البصريون (أل) من خصائص الأسماء فهي لا تدخل – عندهم - إلا عليها، وجوّز الكوفيون دخولها على الأفعال أيضاً؛ مستدلين على ذلك بقول الفرزدق[3]: (بسيط)

ما أنت بالحكم التُّرْضَى حكومتُه ** ولا الأصيلِ ولا ذي الرأي والجدلِ

وعند البصريين مثل هذا يُعدُّ من باب الضرورة الشعرية[4]، ونقل ابن هشام عن الجرجاني أن هذا في النثر يُعدُّ خطأً بالإجماع، واعتبرها ضرورة شعرية قبيحة[5]. ، وأوّل البصريون (أل) – هنا – بأنها اسم موصول بمعنى الذي، والتقدير عندهم: ما أنت بالذي تُرضى حكومتُه...

(1) انظر الكتاب 168/2. ولم أجده في ديوانه،

(2) انظر شرح أبيات المفصّل، 739/1.

(3) لم أجده في ديوانه، وهو للفرزدق في شرح شذور الذهب، ص:19، وبلا نسبة في شرح التسهيل201/1، وارتشاف الضرب 2451/4، وشرح ابن عقيل 92/1.

(4) انظر شرح ابن عقيل،93/1.

(5) انظر شرح شذور الذهب، ص:19.

** - **اختصاص «ما» بأنها كافة عن العمل:**

نصّ النحاة علىٰ أنه إذا اتصلت (ما) غير الموصولة بـ(إنَّ) وأخواتها كفّتها عن العمل، إلا (ليت)، وهو الصحيح من مذاهب النحويين، خلافاً لمذهب جماعةٍ منهم سيبويه؛ حيث يرون إعمال غير (ليت) مع (ما) جائزاً علىٰ لغة قليلة[1].

ومما استدل به علىٰ كفافة (ما) قول الفرزدق[2]: (طويل)

أعِدْ نظراً يا عبد قيسٍ لعلَّما ** أضاءت لك النارُ الحمارَ المقيَّدَا

حيث دخلت (ما) الكافة علىٰ (لعلَّ) فكفّتها عن العمل، ولهذا وقعت بعدها الجملة الفعلية[3].

ب- من حيث عملُها:

*- من ذلك «حتىٰ»:

فهي تأتي لأحد ثلاثة معانٍ، منها: أن تكون حرف ابتداء؛ أي: تُبتدأ بعدها الجمل؛ أي: تستأنف[4]، فمما جاء من ذلك في شعر الفرزدق قوله[5]: (طويل)

فيا عجباً حتى كليبٌ تسبني ** كأنَّ أباها نهْشلٌ أو مُجاشعُ

استُدِلَّ به علىٰ أن (حتىٰ) هنا ابتدائية؛ فيأتي بعدها جملة اسمية؛ فهي حرف ابتداء، تبتدأ بعدها الجمل؛ أي: تُستأنف؛ فتدخل علىٰ الجملة الاسمية.

قال ابن هشام تعليقاً علىٰ بيت الفرزدق السابق: ((ولا بدَّ من تقدير محذوف قبل حتىٰ في هذا البيت يكون ما بعد (حتىٰ) غايةً له))[6].

---

(1) انظر شرح ابن عقيل، 185/1،184.
(2) انظر ديوانه ، ص:161.
(3) انظر شرح أبيات المفصل، 1052/2 ، 1053 ، وجاء فيه أن البيت الشاهد من أشنع الهجاء وأفحشه.
(4) انظر مغني اللبيب 122/1، 128.
(5) انظر ديوانه ، ص:361.
(6) مغني اللبيب، 128/1 ، 129.

وتأتي بعدها جملة فعلية سواء مصدَّرة بفعلٍ ماضٍ أو مضارعٍ مرفوعٍ، كما في قراءة الرفع في قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾ [البقرة: 214]، برفعٍ لفظ (الرسول)[1].

قال النحاس تعليقاً علىٰ قراءة الرفع: ((فعلىٰ هذه [أي: (حتىٰ) التي يأتي بعدها اسم مرفوع] القراءة بالرفع، وهي أبين وأصحُّ معنىً؛ أي: وزلزلوا حتىٰ الرسولُ يقول..)) [2].

وأما قراءة النصب في الفعل المضارع؛ وهي قراءة غير نافع فتكون (حتىٰ) ناصبةً بـ(أن) مضمرة وجوباً، ولا شاهد لها - حينئذٍ - في بيت الفرزدق هذا.

** «حاشا» بين الفعلية والحرفية:

المشهور أن (حاشا) تكون حرف جرٍ؛ فتجر ما بعدها نحو: قام القومُ حاشا زيدٍ، وقد تأتي فعلاً فتنصب ما بعدها مفعولاً به، وهو مذهب جماعة منهم الأخفش، والجرمي، والمازني، واختاره ابن مالك، واستدلوا علىٰ ذلك بقول بعض العرب: اللهمَّ اغفر لي ولمن يسمعُ حاشا الشيطانَ وأبا الأصبع، ومنه كذلك قول الفرزدق[3]: (بسيط)

حاشا قريشاً فإنّ الله فضَّلهم ** على البريّة بالإسلام والدّين

حيث نصب قريشاً مفعولاً به بـ(حاشا)[4].

وكونها فعلاً هو أمر قليل، فيكون – حينئذٍ - فعلاً متعدياً جامداً لتضمنه معنىٰ (إلا)، والكثير الشائع كونها حرفاً، بل نقل ابن مالك أن بعض المتأخرين منع

(1) انظر المصدر نفسه، 1/ 129 ، 130 ، وإعراب النحاس، ص:163 ، وقراءة الرفع، قرأ بها من السبعة الإمام نافع رحمه الله تعالىٰ.

(2) إعراب النحاس، ص: 163.

(3) لم أجده في ديوانه، وهو بلا نسبة في شرح التسهيل 307/2 ، وشرح ابن عقيل 311/1.

(4) انظر شرح ابن عقيل 311/1.

مجيئها فعلاً؛ مستدلاً بقول بعض العرب: حاشاي ، ولم يقل: حاشاني[1].

***معاملة «إذا» معاملة حروف المجازاة[2]:

مذهب جمهور النحاة خلافاً لسيبويه وشيخه الخليل وتبعهما الفراء من الكوفيين، أنه يجوز أن تعامل (إذا) معاملة حروف المجازاة؛ لأنها لا تقع إلا على فعلٍ، وهي تحتاج إلى جواب، كما في قول الشاعر: (كامل)

واستغنِ ما أغناك ربّك بالغنى ** وإذا تصبْك خصاصةٌ فتجمّلِ

ومنه – كذلك – قول الفرزدق[3]: (بسيط)

ترفَعُ لِي خِنْدَفٌ واللهُ يرفعُ لِي ** ناراً إذا ما خَبَتْ نيرانُهم تَقِدِ

حيث جزم بـ(إذا) الجواب، وهو قوله: (تقدِ)، وجعل ابن هشام الجزم بها من باب ضرورة الشعر[4].

وقد جاء وفاقاً لمذهب سيبويه، وشيخه الخليل، والفراء، القراءةُ بعدم الجزم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: 4]؛ حيث لا يرون (إذا) - كذلك - في حال الاختيار[5].

ج- من حيث حذفُها:

*- **حذف حرف الجرّ بين الشائع المطرد، والقليل الشاذ:**

نصَّ النحاة على أن حذف الجار من الكلام يكون مطرداً وغير مطّرد، فمن المطّرد حذفه من مميز «كم» الاستفهامية، نحو: بكم درهمٍ اشتريتَ هذا؟، على تقدير: بكم من درهمٍ اشتريتَ هذا؟، وهو مذهب سيبويه وشيخه الخليل[6]،

(1) انظر شرح التسهيل 307/1 ، ومغني اللبيب 122/1.

(2) المراد بها حروف الشرط الجازمة للجواب.

(3) انظر الكتاب 62/1، ولم أجده في ديوانه.

(4) انظر مغني اللبيب، 93/1.

(5) انظر إعراب النحاس، ص: 972 .

(6) انظر كتاب سيبويه 269/1، وشرح ابن عقيل 21/2، وارتشاف الضرب، ص: 1760.

وجعلوا من غير المطرد بيت الفرزدق[1]: (طويل)

إذا قيل: أيُّ الناسِ شرُّ قبيلةٍ؟ ** أشارت كُلَيبٍ بالأكُفِّ الأصابعِ

والأصل: أشارت إلىٰ كليبٍ[2].

وجعله أبو حيان من باب الشاذّ الذي لا خلاف في شذوذه[3].

ويحتمل أن يكون لفظ (كُليبٍ) مجروراً بالإضافة، علىٰ تقدير مضاف محذوف، والأصل: أشارت قبيلةُ كُليبٍ؛ فعلىٰ هذا التوجيه ينتفي الشاهد علىٰ حذف الجار من بيت الفرزدق.

وقد استدلَّ ابن هشام بقول الفرزدق السابق علىٰ أنَّ «أنْ» وصلتهما بعد حذف حرف الجر في موضع خفض بالجار المحذوف في قوله تعالىٰ: ﴿حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ﴾ [النساء:90]، ونحو قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: 18][4].

والصحيح من أقوال المحققين من النحاة[5] أن حذف حرف الجر موقوف فيه علىٰ السماع، أضف إلىٰ ذلك أن حذفه وبقاء عمله كما في بيت الفرزدق شاذٌ شذوذاً لا خلاف فيه.

والشائع الكثير في مثل هذا الحذف أن يكون الجارُّ المحذوف هو «رُبَّ» الواقعة بعد الواو، ولا يجوز حذفها من غير أن يتقدمها شيء، إلا علىٰ سبيل الشذوذ[6].

(1) انظر ديوانه، ص: 362 ، وفيه (كُلَيبٌ) جاءت بالرفع لا بالجر، وعلىٰ هذه الرواية ينتفي الشاهد في قول الفرزدق، وهو في ارتشاف الضرب ص: 2092.

(2) انظر شرح ابن عقيل، 21/2.

(3) انظر ارتشاف الضرب ص: 2092.

(4) انظر مغني اللبيب 11/1.

(5) انظر شرح التسهيل 150/2 ، 151.

(6) انظر شرح ابن عقيل، 11/2 ، ومغني اللبيب 11/1 ، 643/2.

سابعاً - شواهد في مسائل متفرقة:

*** - جواز تعدّي بعض الأفعال من غير واسطة حرف الجر:**

من ذلك أن الفعل (اختير) جاء مبنياً للمجهول متعدياً لمفعوله من غير واسطة حرف الجر على غير أصله في التعدّي، في قول الفرزدق(1): (كامل)

منَّا الذي اختير الرجالَ سماحةً ** وجوداً إذا هبَّ الرياحُ الزعازعُ

إذ الأصل: من الرجالِ؛ فحذف الجار وأوصل الفعل، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَا ﴾ [الأعراف: 155](2)، على تقدير: من قومه؛ فـ(مِن) تكون على هذا تبعيضية؛ لأن الاختيار لا يكون إلا أخذ بعضٍ من كلٍ، ويبدو أن هذا التعدّي من غير حرف الجر موقوف على السماع، إذ لا قياس يعضده؛ وهو المفهوم من كلام سيبويه، قال: ((وليس كل الفعل يُفعل به هذا، كما أنه ليس كل فعل يتعدَّى الفاعل ولا يتعدّى إلى مفعولين))(3).

*** - خروج الظرف عن معنى الظرفية إلى الإضافة:**

نصّ النحاة على أن كلاًّ من الظروف، ومثلها الأحوال إذا خرجت عن معنى الظرفية والحالية تعيّن إضافتها، بشرط أن تجئ مركَّبةً، نحو: يومُ يومٍ، بينَ بينٍ، أي أنها ترجع إلى الإعراب(4)، ومن ذلك قول الفرزدق(5): (وافر)

ولولا يومُ يومٍ ما أردنا ** جزاءك والقروضُ لها جزاءُ

(1) انظر مغني اللبيب، 405/2، وديوانه، ص:360 ، وفيه «و خيراً «بدلًا من «و جوداً» في الشطر الثاني منه.

(2) انظر إعراب النحاس، ص: 356 ، وشرح أبيات المفصل، 1040/2.

(3) الكتاب، 39/1.

(4) أي: تعرب حسب موقعها في الجملة، أي أنها ليست ظرفاً في هذه الحال.

(5) انظر الكتاب303/3، وشرح التسهيل 203/2، وشرح شذور الذهب، ص:77 ، ولم أجده في ديوانه.

حيث رفع الأول على ما تقتضيه العوامل، وجرَّ الثاني على الإضافة[1].

وهو ما أكده سيبويه فيما نقله ابن هشام بقوله: ((والعرب لا تجعل شيئاً من هذه الأسماء بمنزلة اسمٍ واحدٍ، إلا في حال الحال أو الظرف... وهذا قول من نثق بعلمه وروايته عن العرب، ولا أعلمه إلا قول الخليل))[2].

*** - حكم ما جاء على «فَعَالِ» اسماً:**

كل ما جاء على (فَعَالِ) بالكسر اسماً؛ وكان آخره راءاً، فقد اتفق كلٌّ من الحجازيين والتميميين على بنائه على الكسر، وقد استدلوا على ذلك بقول الفرزدق[3]: (طويل)

متى تَرِدَنْ يوماً سَفارِ تَجِدْنَهَا ** أُدَيهِمَ يرمي المستجيرَ المعوَّدا

فقد جاء لفظ (سَفَارِ) مبنياً على الكسر على الرغم من وقوعه مفعولاً به، والمفعول به منصوب[4].

كما جاء البيت شاهداً على عدم جواز أن يكون ظرف الزمان «يوماً» بدلاً من حرف الشرط «متى»؛ لعدم اقترانه به[5].

*** - لفظ «علُ» بين التعريف والتنكير، أو بين الإعراب والبناء:**

نصَّ النحاة على أن لفظ «علُ» إذا تعيّن؛ أي: أريد به المعرفة، كان مبنياً على الضم، كما جاء ذلك في قول الفرزدق[6]: (كامل)

(1) انظر شذور الذهب، ص:77.

(2) شرح شذور الذهب، ص:77، وانظر الكتاب 303/3 مع اختلاف يسير في النصّ.

(3) لم أجده في ديوانه، والأُدَيهِم: تصغير الأدهم، وهو الحصان الأسود، قال عنترة العبسي:
يدعون عنترة والرماحُ كأنها ** أشطانُ بئرٍ في لبان الأدهمِ.

(4) انظر شرح شذور الذهب، ص:95.

(5) انظر مغني اللبيب ، 97/1.

(6) انظر شرح شذور الذهب، ص:90، وفي ديوانه، ص:495، وفيه في الشطر الأول: «إني ارتفعتُ»، بدلاً من: «و لقد سددتُ»، وفي الشطر الثاني: «و علوتُ فوق» بدلاً من «و أتيتُ فوق»، وكلها بمعنىً .

ولقد سددتُ عليكَ كلَّ ثنيّةٍ ** وأتيتُ فوقَ بني كُليبٍ من عَلُ

حيث جاء لفظ «علُ» معرفةً مبنياً علىٰ الضم.

قال محي الدين: ((وإذا كان المراد معيَّناً فإنه يلزم أن يكون هناك مضافٌ إليه محذوف، وهو منوي من حيث المعنىٰ، إذ ليس في جوهر اللفظ ما يدل علىٰ التعيين؛ فيكون كأنه قد قال: أتيتُ نحو بني كليبٍ من فوقهم))[1]؛ فعلىٰ هذا التقدير تحققت الإضافة المرجوّة من التعيين الملزم للبناء.

وأما إذا لم يتعيّن؛ أي: أريد به التنكير، فإنه يأتي معرباً ، كما جاء في قول امرئ القيس:

مكرٍّ مفرٍّ مقبلٍ مدبرٍ معاً ** كجلمود صخرٍ حطّه السيلُ من علٍ

أي جاء من مكانٍ عالٍ؛ أي: علوّاً بعد علوّ[2]، فيكون علىٰ تقدير موصف محذوف.

وقد استدلَّ سيبويه ببيت امرئ القيس علىٰ أن لفظ «علُ»، بمعنىٰ: الإتيان من فوق[3].

*** - اجتماع فاعلَين في جملة واحدة:**

وهي لغة بعض العرب تكلمت بها، وعرفت بمصطلح «لغة أكلوني البراغيثُ»، ومفادها اجتماع فاعلين في الجملة الواحدة، أحدهما ضمير والآخر اسم ظاهرٌ، كما في قول الشاعر: (متقارب)

يلُومُونني في اشتراء النخـ ـيل أهلي فكلُّهُمُ يعذلُ**

وقول الآخر: (طويل)

(1) منتهىٰ الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب، محمد محي الدين عبد الحميد، حاشية علىٰ شرح الشذور، ص:105.

(2) انظر شرح شذور الذهب، ص:105 ، ومغني اللبيب 154/1.

(3) انظر الكتاب 228/4.

يلُومُونني في حُبِّ ليلى عواذلي ** ولكنّي من حبِّها لَعميدُ[1]

وجعلوا منه قول الفرزدق[2]: (طويل)

ولكنْ ديَافيٌّ أبُوه وأمُّه ** بحَوْرَان يَعْصرْنَ السليطَ أقاربُه

فقد اجتمع في قول الفرزدق هذا فاعلان في جملة واحدة، وهما نون النسوة في (يعصرنَ) وهو ضمير متصل، وقوله: (أقاربُه) وهو اسمٌ ظاهرٌ، وقد استُدل به على تخريج قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ [المائدة:71]، حيث جعلوا هذه اللغة التي تضمنها قول الفرزدق أحد ثلاثة أوجه محتملة لتخريج الآية الكريمة[3].

وهذه لغة هذلية، قال سيبويه: ((وكأنهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامةً كما جعلوا للمؤنث، وهي قليلة))[4].

*** - العطف حيلةً أو احتيالاً:**

وهو أمر يلجأ إليه المتكلم إذا لم يتوافق المعطوف مع المعطوف عليه في المعنىٰ، وذلك لتمرير العطف، وهو جائز إذا كان المعطوفان يندرجان تحت شيءٍ واحدٍ يجمعهما ويشملهما معاً، وعلىٰ هذا خرّج قوله تعالىٰ: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾ [الرحمن:35]، بخفض لفظ «شواظ»، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو من السبعة، وابن إسحاق، قال النحاس: ((وإن خفضت عطفته علىٰ «نار»، واحتجت إلىٰ الاحتيال، وذلك أن أكثر أهل التفسير منهم ابن عباس يقولون: الشواظ: اللهب، والنحاس: الدخان، فإذا خفضت فالتقدير: شواظٌ من نار ومن نحاسٍ، والشواظ لا يكون من النحاس، كما أن اللهب لا

(1) انظر شرح ابن عقيل ، 180/1 ، 229.

(2) انظر ديوانه، ص:44، والكتاب 40/2.

(3) انظر إعراب النحاس، ص:293 ، وشرح ابن عقيل ، 180/1 ، 229.

(4) انظر الكتاب 40/2.

يكون من الدُّخان إلا على حيلةٍ واعتذار...))[1]، ومن هذا العطف قول الشاعر: (مجزوء الكامل المرفّل)

يا ليت زوجك قد غدا ** متقلِّداً سيفاً ورمحاً

حيث جاز عطف الرمح على السيف؛ لأن كليهما محمول، وجعلوا من ذلك قول الفرزدق[2]: (طويل)

فبتُّ أَقُدُّ الزادَ بيني وبينه ** على ضوء نارٍ تارة ودخانِ

حيث عطف الدخان على النارٍ؛ لأن كليهما من النار؛ قال النحاس: ((فعطف ودخان على نار، وليس للدخان ضوء؛ لأن الضوء والدخان من النار، وإن عطفتَ ودخان على ضوء لم تحتج إلى الاحتيال))[3].

*** - الضرورة الشعرية:**

يجوز للشاعر ما لا يجوز للناثر من تقديم وتأخير، وحذف، وزيادة، وغيرها كله لإقامة وزن البيت، وقد وردت العديد من الشواهد الشعرية على هذا، من ذلك قول الفرزدق[4]: (بسيط)

بالباعث الوارثِ الأمواتِ قد ضمنتْ ** إيَّاهم الأرضُ في دَهْر الدَّهَاريرِ

الأصل والأولى أن يؤتى بالضمير المتصل بدلاً من المنفصل، إن أمكن ذلك، ولا يجوز العدول عن هذا الأصل؛ فأكرمتُك أولى من أكرمتُ إيَّاك، وهذا في سعة الكلام، وفي هذا قال ابن مالك: (مزدوج الرجز)

وفي اختيارٍ لا يجئ المنفصل ** إذا تأتَّى أن يجئ المتصل

(1) إعراب النحاس، ص: 913 .
(2) انظر ديوانه ، ص:628 ، وفيه «أسوّي « بدلًا من «أقُدُّ» .
(3) إعراب النحاس، ص: 913 .
(4) انظر ديوانه، ص:190 وفيه « بالدَّهر الدَّهاريرِ « بدلًا من «في دهر الدَّهارير، وشرح ابن عقيل، 66/1.

وقد يُعدل عن هذا الأصل في ضرورة الشعر، كما جاء في بيت الفرزدق السابق؛ فالأولى أن يقول: ضمنتهم، لا ضمنتْ إيَّاهم[1]، ولكن الضرورة الشعرية ألجأته لهذا، قال ابن مالك: ((فلولا ضرورة إقامة الوزن لكان خطأً))[2]، وقال في موضع آخر، مستدلاً بقول الفرزدق هذا: ((فإن المعروف في كلام العرب إيقاع المنفصل موقع المتصل للاضطرار))[3].

***- من علامات ألف التأنيث منعها من التنوين (من الصرف):**

وذلك في كل اسم انتهى بألف مقصورة في آخره، نحو: سَكْرَىٰ، وعُقْبَىٰ، وجُمَادَىٰ، وما شابهها، مثل حُبَارَىٰ في بيت الفرزدق[4]: (طويل)

وأشلاءُ لحمٍ من حُبَارى يَصيدُها ** لنا قانصٌ من بعض ما يتلطَّفُ

فالألف في «حُبَارَىٰ» هي للتأنيث بدلالة ورودها غير منوّنة – هنا-، والمعلوم والشائع عند أهل النحو أن ألف التأنيث تمنع الاسم من الصرف؛ أي: من التنوين، فهو اسم مجرور بـ»من» وعلامة جرّه فتحة مقدّرة على الألف منع من ظهورها التعذُّر.

***- وضع الظاهر موضع المضمر وهو مُكَرَّرٌ:**

إذا احتيج إلى تكرير الاسم الظاهر في جملة واحدة كان الاختيار ذكر ضميره، لا إعادته بلفظه، فقولك: زيدٌ ضربتُه أفضل من قولك: زيدٌ ضربتُ زيداً، ومررتُ به أفضلُ من مررتُ بزيدٍ.

أما إذا كُرِّر في جملة أخرى فذاك جائزٌ، وفي هذه الحال يكون رفع الثاني أجود من نصبه، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعْلَمُ﴾ [الأنعام:124]، قال سيبويه: ((والرفع أجود وإن كنت تريد الأول... وقد يجوز

(1) انظر شرح ابن عقيل، 66/1.
(2) انظر شرح التسهيل 156/1.
(3) المصدر نفسه، 276/2.
(4) انظر ديوانه، ص:386، وجاء في عجزه: إذا نحن شئنا صاحبٌ مُتَأَلِّفٌ.

أن تنصب))[1]، ومنه؛ أي: رفع الثاني المكرَّر في جملةٍ أخرىٰ قول الفرزدق[2]: (طويل)

لعمرك ما معْنٌ بتاركِ حقِّه ** ولا مُنْسِئٌ معنٌ ولا متيسَّرُ

حيث كرّر الاسم (مَعْنٌ) بلفظه في جملة أخرىٰ، فرفع الثاني علىٰ اللغة الأجود.

*- **التنازع في العمل**:

وهو أن يتقدم عاملان أو أكثر، ويتأخر معمول أو أكثر، ويكون كلٌّ عامل منها طالباً لذلك المتأخر[3]، وجعلوا منه قول الفرزدق[4]: (طويل)

ولكنَّ نِصْفاً لو سببتُ وسبَّني ** بنو عبد شمسٍ من منافٍ وهاشمِ

فالعاملان المتنازعان هما (سببتُ، وسبّني)؛ والمتنازع فيه هو الجملة بعدهما: بنو عبد شمس...؛ فالأول يطلبه مفعولاً به والثاني يطلبه فاعلاً، والبصريون وفاقاً لمذهب سيبويه يعملون الثاني لقربه من المعمول، قال سيبويه بعد أن ذكر عدّة شواهد مماثلة: ((فالفعل الأول في كل هذا مُعْمَلٌ في المعنىٰ وغير مُعمَل في اللفظ، والآخر مُعْمَلٌ في اللفظ والمعنىٰ))[5].

وعلة اختيار البصريين إعمال الثاني؛ هو لقربه من المعمول، ولأجل سلامته من الفصل بين العامل والمعمول، وأما الكوفيون فاختاروا إعمال الأول؛ لسبقه ولسلامته من تقديم مضمره علىٰ مفسره[6].

وجعل بعضهم -منه- قول امرئ القيس: (طويل)

---

(1) الكتاب 62/1.

(2) انظر المصدر نفسه 63/1، وديوانه، ص:270.

(3) انظر شرح قطر الندىٰ، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: حنَّا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط:1، 1988م، ص:1987.

(4) انظر الكتاب 77/1، وديوانه، ص:606، وفيه: ولكن عدلًا، بدلا من: ولكنَّ نصفاً، والمعنىٰ واحد.

(5) الكتاب، 76/1، 77.

(6) انظر شرح ابن عقيل، 269/1، وهمع الهوامع، 94/3.

ولو أنَّ ما أسعى لأدنى معيشةٍ ** كفاني ولم أطلب قليلٌ من المالِ

حيث حذف المعمول من الثاني، على تقدير: ولم أطلبه، والراجح – كما في الهمع -أنه ليس من باب التنازع؛ إذ التقدير: كفاني قليلٌ من المال، ولم أسع؛ بدليل: ولو أنَّ ما أسعى[1].

والتنازع في العمل له أمثلة كثيرة في النصّ القرآني، من ذلك قوله تعالى: ﴿ءَاتُونِيٓ أُفۡرِغۡ عَلَيۡهِ قِطۡرٗا﴾ [الكهف:96]؛ فكل من الفعل «آتوني»، و«أفرغ»، يطلبان «قِطْراً» مفعولاً به[2].

***- إعمال اسم الفاعل المنوّن عمل الفعل:**

قال سيبويه: «وهذا قولك: هذا ضاربٌ زيداً غداً؛ فمعناه وعمله مثل: هذا يضربُ زيداً غداً... فهذا جرى مجرى الفعل المضارع في العمل والمعنى منوَّناً»[3].

ويجوز حذف التنوين دون أن يتغيّر من المعنى شيءٌ؛ وينجر ما بعده للإضافة؛ ولا يجوز اجتماع التنوين مع الإضافة؛ قال سيبويه: ((وينجر المفعول لكفِّ التنوين عن الاسم، فصار عمله فيه الجرّ، ودخل في الاسم معاقباً للتنوين..))[4]. وجعل من ذلك قول الفرزدق[5]: (طويل)

أتاني على القعساء عادلَ وطْبِه **برجلَيْ لئيمٍ واُسْتِ عبدٍ تُعادلُهْ

والأصل قبل حذف التنوين: عادلاً وَطْبَه... بتنوين اسم الفاعل، ونصب ما بعده.

فأحلَّ الإضافة محلَّ التنوين؛ لأنهما يتعاقبان، ولا يجتمعان ألبتة؛ لأن ما بعد

(1) انظر همع الهوامع ، 98/3.
(2) انظر شرح قطر الندى، ص:196.
(3) الكتاب، 164/1.
(4) المصدر نفسه ، 166/1.
(5) انظر الكتاب، 167/1، ولم أجده في ديوانه.

التنوين يكون مرفوعاً، أو منصوباً، وفي حال الإضافة لا يكون إلا مجروراً.

ومنه قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ﴾ [الطلاق:3]، بتنوين اسم الفاعل، وبنصب ما بعده مفعولاً به، و(بالغُ أمرِهِ) بدون تنوين، بالجر علىٰ الإضافة. وعلىٰ كلا الوجهين قرئت الآية الكريمة. وقُرِئ كذلك بالتنوين والرفع (إنَّ اللهَ بالغٌ أمرُه)، علىٰ رفع الفاعل بفعله[1].

*- **القطع، وفيه مسألتان، هما:**

أ- قطع البدل عن المبدَل منه، كما جاء في قول الفرزدق[2]: (طويل)

ورثتُ أبي أخلاقَه عاجِلَ القِرَى **وعَبْطَ المَهَارِي كُومُها وشُبُوبُها

حيث قطع (كومُها وشُبُوبُها)، عن الجر إلىٰ الرفع، ولو جرَّ علىٰ البدل لجاز ذلك له، قال سيبويه: ((كأنه قيل له: أيُّ المهاري؟ فقال» كومُها وشبُوبُها))[3].

ب- قطع خبر كان وأخواتها عن اسمها، ومنه قول الفرزدق[4]: (طويل)

أصبح في حيثُ التقينا شريدُهم ** طليقٌ ومكتوفُ اليدين ومُزْعفُ

حيث جاء قوله (طليقٌ) مرفوعاً علىٰ القطع والابتداء؛ فالذي ألجأه إلىٰ هذا هو تبعيض الشريد وبيانٌ لأنواعه؛ فهو طليق، ومكتوف اليدين، ومزعفُ.

*- **ترخيم المنادى:**

الترخيم: هو حذف أواخر الأسماء المفردة، ولا يقع إلا في النداء، سوىٰ ما كان ضرورةً شعرية، وعلة الحذف هو طلب التخفيف في كلامهم، كما في حذف غيرها من الحروف[5]. ويُرَخَّم الاسم العلَم غير المنتهي بهاء التأنيث بشروط منها

---

(1) انظر إعراب النحاس، ص:981.

(2) انظر الكتاب، 16/2، وروايته في ديوانه، ص:59 هي:

ورِثتَ إلى أخلاقه عاجلَ القرى ** وضرْبَ عراقيبِ المتالي شَبُوبُها.

(3) الكتاب، 17/2.

(4) الكتاب، 10/2، وانظر ديوانه، ص:389.

(5) انظر الكتاب، 239/2.

أن يكون رباعياً فأكثر[1].

وهو ما نصَّ عليه سيبويه؛ حيث أجاز حذف الحرفين الآخرين من الاسم المرخّم؛ لكونهما بمثابة حرف واحد من حيث الزيادة، وذلك نحو: ياعُثْمَ في يا عُثْمَان، ويا أَسْمَ في يا أسماءُ، وجعل منه قول الفرزدق[2]: (كامل)

يا مَرْوَ إنَّ مطيَّتي محبوسةٌ ** ترجو الحِبَاءَ وربُّها لم يَيْأَسِ

والأصل: يا مروانُ، فحذف الحرفين الآخرين.

وأما العلَم المنتهي بهاء في آخره؛ فيكفي فيه حذفها، ومنه قول الفرزدق[3]: (بسيط)

يا حَمْزَ هل لك في ذي حاجةٍ غَرِضَتْ ** أنضاؤه ببلادٍ غير ممطور

فالأصل: يا حمزةُ. ومنه يا طلحُ، في يا طلحةُ....

***- جواز جمع أعلام الرجال جمع تكسيرٍ وجمع مذكرٍ سالمٍ:**

قال سيبويه: ((اعلم أنك إذا جمعت اسم رجلٍ، فأنت بالخيار إن شئت ألحقته الواو والنون في الرفع، والياء والنون في الجر والنصب، وإن شئت كسّرته للجمع علىٰ حدّ ما تُكَسِّر عليه الأسماء للجمع))[4]، وجعل من ذلك قول الفرزدق[5]: (وافر)

وشَيّدَ لي زُرَارةُ باذِخاتٍ ** وعمرُو الخير إذْ ذُكِر العُمُورُ

حيث جمع (عمرو) علىٰ (عُمُور)، والأكثر استعمالاً هو جمع المذكر السالم العمرُون.

(1) انظر شرح ابن عقيل ،160/2.

(2) انظر الكتاب، 257/2، وفي رواية ديوانه، ض:334 ، و الصدر فيه مختلف، وهو: **مروانَ إنَّ مطيَّتي معكوسةٌ**، فليس فيه ترخيم، وعليه فلا شاهد علىٰ رواية الديوان.

(3) انظر ديوانه، ص:223.

(4) انظر الكتاب، 395/3.

(5) انظر المصدر نفسه،396/3 ، ولم أجده في ديوانه.

ثامناً - تعدّد الأوجه الإعرابية في الجملة الواحدة:

النحو العربي حمَّال أوجه؛ حيث يجوز في اللفظة أن تكون مرفوعةً، أو منصوبةً، أو مجرورةً تبعاً للمعنىٰ المناسب، ومراعاةً لقواعد النحو وأصوله ومدارسه وشواهده. ..

أ- من ذلك النصب على الحال، أو على المصدر النائب مناب الفعل:

الغالب في الحال أن تكون منتقلة مشتقة، نحو: جاء زيدٌ راكباً[1]، وقد تأتي علىٰ غير ذلك من غير الغالب، كأن تأتي جامدةً فتؤول بمشتق.

والأصل فيها أن تكون اسماً؛ وإذا كانت فعلاً، فيمكن تحويله إلىٰ اسمٍ مشتقٍ، للمناسبة، ولهذا اعتبروا «خارجاً» بمعنىٰ «يخرج»؛ أي: أن أصله «يخرج» في قول الفرزدق[2]: (طويل)

على حَلْفةٍ لا أشتُمُ الدَّهرَ مسلماً ** ولا خارجاً من فيَّ زورُ كلام

والمعنىٰ المؤيّد لهذا التحويل هو: لا أشتم طولَ الدَّهر مسلماً، ولا يخرج من فيَّ زورُ كلام[3]، وذلك بعطف فعل علىٰ فعل، وهو أولىٰ طلباً للمشاكلة، وإلا لكان عطْف اسمٍ علىٰ فعلٍ، وفي هذا مغايرة، وقد يكون ((أنه عطف «خارجاً» علىٰ محل جملة «لا أشتم» ، فكأنه قال: حلفتُ غيرَ شاتمٍ ولا خارجاً))[4].

فلماً حوّل (يخرج) إلىٰ (خارجاً) نصبه علىٰ الحال، واستدلوا ببيت الفرزدق هذا علىٰ نصب (قادرين) في قوله تعالىٰ: ﴿ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ﴾ [القيامة: 4]؛ أي: حوّل «نقدر» إلىٰ «قادرين» ، فنُصِب علىٰ الحال.

قال النحاس بعد أن نقل هذا الكلام: ((وهذا خطأ؛ لأن لكلٍ إعرابه؛ تقول:

(1) انظر شرح ابن عقيل، 313/1 – 315.

(2) انظر الكتاب، 346/1، وانظر ديوانه، ص:539 وفيه «علىٰ قسمٍ» بدلًا من «علىٰ حلفةٍ» في الشطر الأول، وفي الشطر الثاني منه، فيه «سوء كلام» بدلاً من «زورُ كلامِ».

(3) انظر شرح أبيات المفصل، 337/1.

(4) مغني اللبيب ، 405/2.

جاءني زيدٌ يضحكُ، وجاءني زيدٌ ضاحكاً، ومررتُ برجلٍ يضحك، ومررتُ برجلٍ ضاحكٍ))[1].

والمفهوم من كلام النحاس، أن قوله: (يضحك) في الجملة الأولىٰ يكون في موضع صفةٍ، و(ضاحكاً) في الجملة الثانية يكون في موضع حال، ولهذا لا يلزم عنده تحويل الفعل إلىٰ اسمٍ مشتق في هذا الباب؛ فلكلٍ إعرابه الخاص به، والمناسب له.

وكلام المحققين من النحاة فيما نقله ابن هشام في هذا الشاهد هو ((أن (خارجًا) مفعول مطلق، والأصل: ولا يخرج خروجاً ، ثم حذف الفعل وأناب الوصف عن المصدر، كما عكس في قوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا ﴾ [الملك: 30]؛ لأن المراد أنه حلف بين الكعبة وبين مقام إبراهيم أنه لا يشتم مسلماً ولا يتكلم بزور، لا أنه حلف في حال اتصافه بهذين الوصفين علىٰ شيءٍ آخر))[2].

وهو ما ذهب إليه سيبويه في قوله: ((فإنما أراد: ولا يخرج فيما أستقبل، كأنه قال: ولا يخرج خروجا...))[3].

ب- ومن ذلك – كذلك- ما جاء من توجيهٍ إعرابيٍ في قول الفرزدق[4]: (طويل)

أولئك آبائي فجئني بمثلهم ** إذا جمعتْنا -يا جريرُ- المجامعُ

حيث أجازوا في لفظ «آبائي» أن يكون خبراً للمبتدأ «أولئك»، والجملة بعده خبرا ثانياً، أو أن يكون عطف بيان والجملة بعده خبر المبتدأ.

---

(1) إعراب النحاس، 1028، وانظر كتاب سيبويه، 173/1.

(2) انظر الكتاب، 39/1.

(3) انظر الكتاب، 346/1.

(4) انظر ديوانه، ص:360.

تاسعاً - خصائص صرفية ولهجية:

أ- *- القياس في مضارع (فَعِل) بكسر العين:

أورد سيبويه عدّة أفعال من باب (فَعِل يَفعِل)، بكسر العين في الماضي والمضارع، وعدّها مسموعةً، وهي: حَسِب يَحسِب، ويَئِس يَيئِس، ويَبِس يَيبِس، ونَعِم يَنعِم، وقد جاء هذا الأخير في قول الفرزدق(1): (وافر)

وكُومٍ تَنْعِمُ الأضيافَ عيناً ** وتُصبح في مَبَاركها ثِقالا

حيث استعمل الفعل (تَنعِم) بكسر العين، وذكر سيبويه أن الفتح في هذه الأفعال أقيس من الكسر(2).

وقد نقلها ابن يعيش بعينها، وهي أربعة أفعال عدَّها شاذَّةً ، وجعل منه الفعل «نَعِمَ يَنعِم» في قول امرئ القيس: (طويل)

ألا عِمْ صباحاً ألا أيُّها الطللُ البالي ** فهل ينعِمَنْ مَن كان في العُصُرِ الخالي

ثم استطرد قائلاً: ((والفتح في هذا كله هو الأصل، والكسرُ علىٰ التشبيه بـ«ظَرُفَ» «يظْرُفُ»))(3).

ب- تخفيف الهمزة:

لقد مالت بعض القبائل العربية إلىٰ تخفيف الهمزة أو إسقاطها طلباً للخفة والاقتصاد في المجهود العضلي، ولربما كانت تميم إحدىٰ هذه القبائل؛ فقد لاحظ بعض الدارسين للهجات العربية أنه ((تكاد تجمع الروايات علىٰ أن التزام الهمز وتحقيقه من خصائص قبيلة تميم...))(4)، وقد عبّر عنها شاعرها الفرزدق

(1) انظر الكتاب، 39/4 ، وديوانه، ص:422، وفيه «تنعَم» بفتح العين، والأضيافُ بالرفع، ولكلٍّ معناه المناسب له.

(2) انظر الكتاب، 39/4.

(3) شرح ابن يعيش ، موفق الدين ، تحقيق: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط:2001م، 427/4.

(4) انظر في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط:، 1995م، ص:75.

بهذا التخفيف في الهمزة، في قوله[1]: (كامل)

راحت بمسلمةَ البغالُ عشيّةً ** فارعَيْ فزارةُ لا هَنَاكِ المرتعُ

حيث أراد «لا هنأك»؛ فحذف الهمزة تخفيفاً[2].

وتخفيف الهمزة أو إسقاطها أمر شائع عند العرب، وقد عبَّرت عن هذه الظاهرة اللغوية العديد من القراءات القرآنية المثبتة عن السبعة وغيرهم.

ج- إشباع الحركات (مَطْلُها):

إذا أشبعت الحركات في اللغة العربية، فيتولّد عنها الحروف؛ فإشباع الفتحة يتولّد عنه الألف، وإشباع الضمة يتولّد عنه الواو، وإشباع الكسرة يتولّد عنه الياء، وقد عبّر عن هذه الظاهرة كثيرٌ من القراءات القرآنية، وقد عرفت -أيضاً- بـ«مطل الحركات»؛ أي: إشباعها، وهي لغة شائعة في اللهجات العربية، ولهذا اعتبر ابن جني أن الحركات أبعاضُ الحروف؛ فصرّح به قائلاً: ((واعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهي الألف، والواو، والياء؛ فكما أن هذه الحروف ثلاثة؛ فكذلك الحركات ثلاثة، وهي الفتحة، والكسرة، والضمة؛ فالفتحة بعض الألف، والضمة بعض الواو، والكسرة بعض الياء))[3].

ومن إشباع الكسرة التي يتولد عنها الياء، قول الشاعر: (رجز)

يا قومُ قد حوقلتُ أو دنوتُ ** وشرُّ حِيقال الرجالِ الموتُ[4]

حيث أشبعت الكسرة فتولّد عنها الياء في قوله: (حِيقال)

---

(1) انظر ديوانه، ص:353 ، وقد جاءت الرواية في صدره: ومضتْ لِمسْلَمةَ الرِّكَابُ مُوَدَّعا...، وارتشاف الضرب، 2416/4.

(2) انظر شرح أبيات المفصل، 1210/2 – 1224.

(3) سر صناعة الإعراب، ابن جني، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط:2، 1993م، 17/1.

(4) انظر شرح ابن عقيل، 72/2.

وجعلوا من هذا الإشباع – أيضاً- قول الفرزدق[1]: (بسيط)

تَنْفِي يدَاها الحَصَى في كلِّ هَاجِرةٍ ** نَفْيَ الدَّرَاهِيمِ تَنْقَادُ الصَّيَارِيفُ

فالأصل: الدراهم، والصيارف، وقيل: الدراهيم جمع درهام، وعند سيبويه يكون اسماً للجمع، أو على المدّ (الإشباع) كما ذكر[2]، ومن أمثلة سيبويه كذلك: مساجيد، ومنابير ، في مساجد ومنابر[3].

د- الفرق بين لفظ «زوج» ، و«زوجة»، من حيث الإفراد والجمع:

نصّ الأصمعي على أن لغة عامّة العرب أنهم يقولون: «زوج» بدون تاء، وهو الكثير الشائع، وجمعها «أزواج»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة:25]، وخالفت في ذلك تميم، وكثيرٌ من قيس وأهل نجد، حيث يدخلون التاء على لفظ «زوج»، فيقولون «زوجة»، وجعلوا شاهداً على ذلك قول الفرزدق: (طويل)

فإنَّ امرأً يسعى يُخبِّبُ زوجتي ** كساعٍ إلى أُسْدِ الشَّرَى يستبيلُها

حيث قال «زوجتي»، وعليه فإن جمعها حينئذ زوجات، لا أزواج؛ فاختلف المفرد فترتب عليه اختلاف الجمع، ومرجع هذا إلى اختلاف اللهجات.

أبرز نتائج البحث وتوصياته

أولاً- نتائجه:

1- إن الفرزدق شاعر من شعراء بني تميم، وشعره قوي رصين؛ يُستدل به في جانب اللغة بشكل عام، والجانب الصرفي والنحوي بشكل خاص.

2- لم يخلُ كتاب في اللغة أو النحو والصرف على وجه الخصوص لمتقدمين أو لمتأخرين من استدلالٍ بشعره، ويُعتبر كتاب سيبويه المصدر الأول لهذا

---

(1) انظر الكتاب، 28/1، وشرح المفصل، ابن يعيش، تحقيق: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 491/5، ولم أجده في ديوانه.

(2) انظر الكتاب، 28/1، وإعراب النحاس، ص: 442 ، .

(3) الكتاب، 28/1.

الاستدلال، وكل مَن جاء بعده كان عالةً عليه.

3- كان شعر الفرزدق الأوفرَ حظاً في كتاب سيبويه؛ فقد جاء في أغلب أبواب الكتاب ومسائله.

4- يُعتبر سيبويه - من خلال كتابه - صاحب الفضل في نسبة كثير من الشواهد الشعرية إلىٰ الفرزدق- كما غيره من الشعراء -، والتي قد تعذَّر العثور علىٰ ثُلَّةٍ منها في ديوانه المطبوع، أوفي مصادر أخرىٰ.

5- جُلُّ ما جاء في هذا البحث هو في الجانب النحوي؛ ثم بعض المسائل الصرفية واللهجية، التي تمثّل لهجة تميم، وهي لهجة الشاعر بلا شكٍّ.

6- أتينا في كثيرٍ من المواضع بشواهد أخرىٰ لشعراء آخرين، وذلك للمقارنة؛ فتبيّن أنها جاءت موافقةً – في الغالب - للغة الفرزدق، وفي هذا دليل علىٰ صحة لغته وشواهده الرصينة، التي جاءت علىٰ اللغة الأدبية المشتركة عند عامة الشعراء.

6- أشرنا إلىٰ كثيرٍ من مواضع اختلاف روايات شعره، بين ما ورد في كتب النحاة، وما ورد في ديوانه المطبوع الذي اعتمدنا عليه في تخريج الشاهد بشكل أساسي.

7- أشرنا إلىٰ اختلافات النحاة في تخريج شواهده النحوية، والتي أثبتناها إثراءً للبحث، واستطراداً لمسائله.

8- علىٰ الرغم من كثرة الشواهد التي أتينا بها في هذا البحث، إلا أن ما عدلنا عنه، أو ما لم نستطع الوصول إليه بسبب قلة المصادر والمراجع، أو بسبب قلة الوقت؛ كان هو الأكثر؛ مما يمهد الطريق لباحثين آخرين ليدلوا بدلوهم نحو دراسته بشكل أوسع، كأن تكون دراسة متخصصة لنيل درجة الماجستير، أو الدكتوراه.

9- سعىٰ هذا البحث المتواضع إلىٰ لملمة شتات شواهد شعر الفرزدق، تسهيلاً للباحثين للرجوع إليها في مظانّها المبثوثة فيها.

10- لاحظ الباحث من خلال العرض السابق للشواهد أن عدداً منها يمكن حمله

علىٰ أكثر من وجهٍ إعرابيٍّ، فالنحو حمَّال أوجه.

11- من استطاع أن يُلِمَّ بشواهد شعر الفرزدق إحصاءً، وحفظاً، ودرايةً، فنعتقد أنه – في رأينا - قد وقف علىٰ جزءٍ كبير من أبواب النحو ومسائله، التي تؤهله لسبر غوره[1]، ومعرفة أسراره ومراميه؛ لأن المشهور أن شعر رؤبة بن العجاج هو المعول فيه أنه حفظ لنا ثلث اللغة؛ فهو كذلك يمثل ثلث الشواهد اللغوية في كتب النحاة.

ثانياً- التوصيات:

يوصي الباحث بما يلي:

1- دراسة الجانب اللغوي في شعر الفرزدق دراسةً مستفيضة؛ بحيث تكون رسالة علمية في جانب اللغة.

2- التركيز علىٰ توظيف شعره بشكل عام في الجانب التطبيقي التعليمي، في مادة «النحو الأساسي «.

3- إمكانية عمل معجم لغوي من خلال شعره الموصوف بالقوة، والرصانة؛ حيث إنه – كما يقولون- يحوي ثلث لغة العرب.

4- إمكانية عمل دراسة إحصائية لشعره المستدل به في اللغة من خلال كتب التراث، مرتّبةً وفق أبواب النحو ومسائله؛ لتكون مرشداً معينا للباحثين والدارسين.

====================

(أهم المصادر والمراجع)

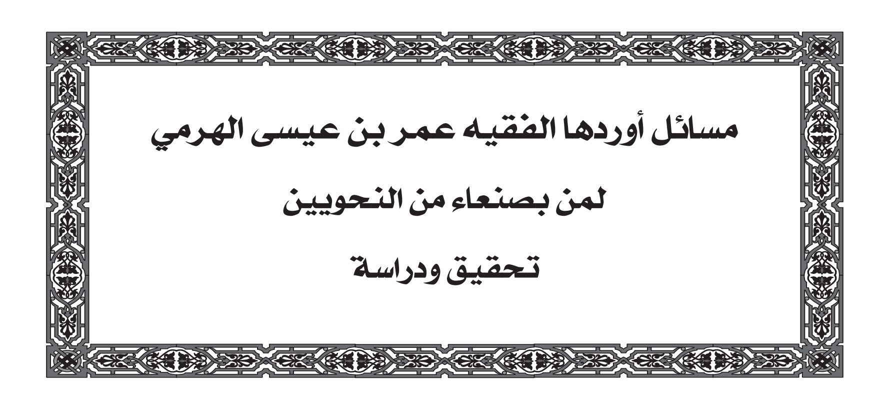
1- أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، بطرس البستاني، دار الجيل ، بيروت، لبنان، لاط ، 1989م.

2- إعراب القرآن للنحاس، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط:2 ، 2008م.

3- الأغاني، أبوالفرج الأصفهاني، تحقيق: علي مهنا، وسمير جابر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، لاط، لات.

(1) يقال: سبر غورَه: تبيّن حقيقته وسرّه. انظر المعجم الوسيط 2309/1 (سبر).

4- تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، شوقي ضيف، دار المعارف، ط:5، لات.
4- التطبيق النحوي، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، لاط، 1988م.
5- ديوان الفرزدق، شرحه وضبطه وقدّم له: الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1987 م.
6- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: رجب عثمان محمد، راجعه، الدكتور: رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي ، مصر، القاهرة، ط:1 ، 1998م.
7- سر صناعة الإعراب، ابن جنّي، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم ، دمشق، ط:2 ، 1993م،
7- شرح أبيات المفصل لفخر الدين الخوارزمي، تحقيق: محمد نور رمضان، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ط،1 ، 1999م.
8- شرح الأشموني على الألفية ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط:1 ، 1955م.
8- شرح التسهيل ، ابن مالك ، تحقيق: عبد الرحمن السيد، محمد بدوي المختون، دار هجر،ط:1990/1م.
9- شرح شذور الذهب، ابن هشام، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ، بيروت، لاط، 1999م.
10- شرح ابن عقيل ، تحقيق: هادي حسن حمودي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: 3، 1996م.
11- في أدب الإسلام (عصر النبوة والراشدين و بني أمية،) ، محمد عثمان علي، دار الأوزاعي، ط:2، 1986م.
12- في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط:، 1995م.
13- قطر الندى، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: حنَّا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط:1، 1988م.
14- الكتاب ، سيبويه ، تحقيق: عبد السلام هارون ، دار الجيل بيروت، ط:1 ، لات.
15- معاني الفراء، تحقيق: محمد علي النجار، 1955م.
16- معجم الشعراء المخضرمين والأمويين، عزيزة فوال بابيتي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط:1 ، 1998م.
17- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الشام للتراث، بيروت، لبنان، لاط، لات.
18- النحو المصفّى، محمد عيد، مكتبة الشباب.
19- همع الهوامع، السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1 ، 1998م.
20- وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق: يوسف علي طويل، ومريم قاسم طويل، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط:1، 1998م.



مسائل أوردها الفقيه عمر بن عيسى الهرمي
لمن بصنعاء من النحويين
تحقيق ودراسة

د. صالح محمد الشريف
كلية الآداب - جامعة طرابلس

المقدّمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ رسوله الأمين، وعلىٰ آله وصحبه الأكرمين، ومن انتهج نهجه واتّبع خطاه إلىٰ يوم الدين.

وبعد:

فلقد أعزّ الله العرب بالإسلام، وجعل لغتهم لغة القرآن، فكان لها تكريما وحافزا للحفاظ عليها، فغاص السلف الصالح في بحارها، ولم تثنهم عقبات، ولم تعقهم عثرات؛ فتركوا لنا تراثا عظيما من المؤلّفات التي هي نتاج قرائحهم.

واقتداء بالسلف الصالح، وللرّغبة في إحياء تراث هذه الأمة العظيمة، وبعث ما طُوي في خزائن الكتب إلىٰ نور النشر والانتشار؛ ليكون لقرّاء العربية مرجعا وسندا، كان الدافع إلىٰ تحقيق المسائل التي أوردها الفقيه عمر بن عيسىٰ الهرمي إلىٰ من بصنعاء من النحويين.

وقد جاء هذا العمل في مقدمة وقسمين وخاتمة، خَصَّصْتُ القسم الأول منهما للتعريف بصاحب المخطوط، وجعلت القسم الثاني للنص المحقق،

وختمتُ العمل بذكر أهم نتائجه وتوصياته.

القسم الأول- التعريف بصاحب المخطوط:

اسمه ونسبه:

هو أبو الخطاب السراج عمر بن عيسىٰ بن إسماعيل الهرمي اليمني الحنفي النحوي[1]، والهرمي نسبة إلىٰ الهَرْمة، وهي قرية في أسفل وادي زبيد؛ حيث تعدّ آخر قرية في الوادي[2].

مولده ووفاته.

ولد الهرمي بزبيد سنة 633 هـ علىٰ ما ذكره تلميذه صاحب السلوك في طبقات العلماء والملوك[3]، وأقام بصنعاء في اليمن[4].

وقد اختلفت كتب التراجم التي رجعت إليها قليلا في تحديد سنة وفاته، ففي السلوك: «توفّي بزبيد في شهر جمادي الآخرة، سنة ثلاث وسبعمائة»[5]، وفي موضع آخر من الكتاب نفسه أنّه توفي «لنيف وسبعمائة»[6]؛ أي: دون تحديد، وفي العقود اللؤلؤية: «وكانت وفاته في زبيد يوم السابع من شهر جمادىٰ الآخرة من السنة المذكورة»[7]؛ أي: سنة 703 هـ، وفي هدية

(1) انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي 222/2 ؛ والأعلام للزركلي 58/5؛ ومعجم المؤلّفين لعمر كحالة 303/7، وقد تصحفت كلمة «الهرمي» إلىٰ «الهروي» في بغية الوعاة.

(2) انظر: السلوك في طبقات العلماء والملوك للجَنَدِي 328/1؛ وتحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن للأهدل 348/2؛ والمحرر في النحو للهرمي دراسة المحقق 15/1.

(3) انظر: السلوك في طبقات العلماء والملوك للجَنَدِي 45/2.

(4) انظر: معجم المؤلفين لعمر كحالة 303/7.

(5) السلوك في طبقات العلماء والملوك للجَنَدِي 54/2.

(6) المصدر نفسه: 383/2.

(7) العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية لأبي الحسن الزبيدي 295/1.

العارفين: «المتوفىٰ سنة اثنتين وسبعمائة»[1]، وكذلك في الأعلام[2] ومعجم المؤلفين[3] 702 هـ.

والظاهر أنّ أرجح الأقوال أنّه توفّي سنة 703 هـ؛ لأنّ أوّل من ترجم له هو تلميذه الجَنَدِي صاحب كتاب السلوك، وذكر أنه توفي سنة 703 هـ، وكرّر ذلك الخزرجي صاحب كتاب العقود حرفيا تقريبا، ولا أدري علىٰ أي مصدر آخر اعتمد من جاء بعدهما في تحديد سنة وفاته بسنة 702 هـ.

مكانته العلمية.

للهرمي مكانة علمية مرموقة في زمانه؛ حيث يعدّ من الفقهاء المحقّقين، فقد «كان فقيها كبير القدر»[4]، «معدودا من أئمّة مذهب أبي حنيفة»[5]، وهو -أيضا- «إمام عصره في النحو»[6]، وقد ذكر الحبشي: أنَّ في «العصر الرسولي ازدهرت العلوم اللغوية والنحوية، فنبغ في علم النحو عمر بن عيسىٰ الهرمي»[7]، وهو -أيضا- من العارفين بعلوم الأدب والحساب والفرائض والدور والتصريف والعروض[8].

فعلو قدره وارتفاع منزلته أهّلاه لشغل مناصب كبيرة، فهو «أحد مدرّسي المذهب، درّس بعد الصمعي»[9]، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، وهو الجلوس

(1) هدية العارفين للبغدادي 788/1.

(2) لأعلام للزركلي 58/5.

(3) معجم المؤلفين لعمر كحالة 303/7.

(4) السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 54/2. وانظر العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية لأبي الحسن الزبيدي 295/1.

(5) المدارس الإسلامية في اليمن لإسماعيل الأكوع ص 54. وانظر العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية لأبي الحسن الزبيدي 295/1.

(6) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي 222/2 .

(7) مصادر الفكر الإسلامي في اليمن لعبد الله الحبشي ص 409.

(8) انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي 222/2 ؛ والأعلام للزركلي 58/5.

(9) السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 54/2.

في مقعد شيخه الصمعي للتدريس بعد وفاته، بل «انتهت إليه الرئاسة في أهل مذهبه»[1].

والذي يؤكّد ذلك اختيار الملك الأشرف عمر بن يوسف الرسولي له ليدرس أبناءه[2]، وقد «صنّف لَهُ ولأولاده عدَّة مصنّفات فِي النَّحْو»[3].

خلقه.

لم تذكر المراجع التي اطّلعت عليها عن صفاته الجسمية ولا عن أخلاقه شيئاً، سوىٰ ما ذكره تلميذه الجَنَدِي في كتابه السلوك في طبقات العلماء والملوك: «وكان ... سليم الصدر، يغلب عليه البداوة؛ إذ هو من أهل بادية زبيد، وكان قائلا بالحقّ آمرا بالمعروف، لا يحاشم في ذلك صغيرا ولا كبيرا»[4]، ويبدو أنّ غلبة طبع البداوة عليه جعله صريحا واضح المنهج، لا تأخذه في الحقّ لومة لائم[5]، والذي يؤيّد ذلك قول الجَنَدِي السابق: «لا يحاشم في ذلك صغيرا ولا كبيرا».

كتبه.

شارك الهرمي في حركة التأليف في عصره؛ حيث ذكر من ترجم له أنّه قد برع في عدة فنون وعلوم، وصنّف للملك الأشرف ولأبنائه «عدّة مصنّفات في النحو»[6] وفي غيره[7]، ومع هذا لم نعثر علىٰ شيء من هذه المصنّفات، سوىٰ

(1) المدارس الإسلامية في اليمن لإسماعيل الأكوع ص 55.

(2) انظر: تحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن للأهدل 348/2؛ والمحرر في النحو للهرمي دراسة المحقق 20/1.

(3) السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 54/2.

(4) السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 54/2.

(5) انظر السيرة النبوية لأبي الحسن الندوي ص 160.

(6) السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 54/2.

(7) انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي: 222/2؛ ومعجم المؤلفين لعمر كحالة 303/7.

كتابه المحرّر في النحو، وكذلك الرسالة التي نحن بصدد تحقيقها، ولعلّ سبب ذلك يرجع إلىٰ كثرة الحروب والقلاقل في اليمن، والتي أدّت إلىٰ فقد كثير من تراثها العلمي، وكذلك بعد اليمن عن دائرة التواصل العلمي مع بقية مناطق الوطن العربي[1].

شيوخه.

لا شكّ أنَّ الهرمي تتلمذ علىٰ عدد من الشيوخ، فقد ذكر بعض من ترجم له أنَّه: «كان ... عارفًا بعلوم الأدب والحساب والفرائض والدور والتصريف والعروض»[2]، ومن الطبيعي والمنطقي أن يكون قد تلقّىٰ هذه العلوم المختلفة علىٰ عدد منهم، وفيما يلي سرد لبعضهم مرتبين ترتيباً ألفبائيّاً، مراعياً إيراد أسمائهم وفق ما ورد في المراجع التي اطّلعت عليها، مع ذكر ترجمة موجزة لكلّ منهم إن أمكن:

1- أبو السعود بن فتح الله النحوي، وقد ذكره الهرمي في كتابه الموسوم بـ«المحرر في النحو»[3].

2- أبو عبد الله بن محمد الصَّمَّعي نسبة إلىٰ صَمَّع، كان فقيها فاضلا عارفا[4]، غلب عليه علم النحو، وقد درّس قبل الفقيه السراج بالمدرسة المنصورية بزبيد، فأخذ عنه جماعة، توفي بزبيد سنة 676 هـ[5].

3- أبو العتيق أبو بكر بن عيسىٰ بن عثمان بن أحمد بن حَنْكَاس اليَقْرِمي الحنفي، قرأ ومهر في الحساب والفرائض، وكان فقيهاً أصولياً زاهداً، وعنه اشتهر مذهب أبي حنيفة في الأقطار اليمنية، ولد سنة 590 هـ، وتوفىٰ بزبيد سنة

---

(1) انظر المحرر في النحو للهرمي دراسة المحقق 25/1.
(2) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي 222/2.
(3) انظر المحرر في النحو للهرمي 884/2. ولم أقف له علىٰ ترجمة فيما اطلعت عليه.
(4) انظر المحرر في النحو للهرمي دراسة المحقق 17/1.
(5) انظر السلوك في طبقات العلماء والملوك للجَنَدِي 54/2؛ وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي 91/1.

664 هـ[1].

تلاميذه.

يبدو أنّ للهرمي تلاميذَ كثيرين؛ فقد ذكر بعض من ترجم له أنّه «إمام عصره في النحو»[2]، وأنّه «أحد مدرّسي المذهب الحنفي بعد الصمعي»[3]، وقد اختاره الملك الأشرف الرسولي لتدريس أبنائه[4]، وفيما يلي سرد لبعضهم مرتبين ترتيباً ألفبائيّاً، مراعًى فيه إيراد أسمائهم وفق ما ورد في المراجع التي اطّلعت عليها، مع ذكر ترجمة موجزة -أيضا- لكلّ منهم إن أمكن:

1- أبو بكر العادل بن الملك الأشرف عمر بن يوسف الرسولي[5]، وجاء في تحفة الزمن أنّه أقدم علىٰ عتق خادمه، وقد أراد المؤيّد أن يشتريه لأمانته، وذكر حرص ذلك الخادم أن لا يسلّم له الحصن إلاّ بشرط ضمان أموال سيّده الملك الأشرف لأولاده[6].

2- أبو بكر بن عمر بن عبد الله بن جابر، ينتسب إلىٰ المقاصرة، وهو مدرّس أصحاب أبي حنيفة في المدرسة المنصورية بزبيد، عرف بالدين والخير وسلامة الصدر، ولد سنة 660 هـ، وتوفي سنة 730 هـ[7].

3- أبو عبد الله بهاء الدين محمّد بن يوسف بن يعقوب الجَنَدِي السكسكي الكندي، من ثقات مؤرّخي اليمن، ولي الحسبة بعدن، واشتهر بكتابه «السلوك

(1) انظر المحرر في النحو للهرمي دراسة المحقق 17/1. وانظر ترجمته في: السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 55/2؛ وسلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول لحاجي خليفة 86/1.
(2) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي 222/2 .
(3) السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 54/2.
(4) انظر المحرر في النحو للهرمي دراسة المحقق 20/1، 21.
(5) انظر: السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 54/2؛ والمحرر في النحو للهرمي دراسة المحقق 18/1.
(6) انظر: تحفة الزمن للأهدل 491/2.
(7) انظر السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 380/2، 381. وانظر ترجمته في السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 380/2، 381.

في طبقات العلماء والملوك»، وقد ترجم فيه لشيخه الهرمي، توفي سنة 732هـ[1].

4- محمد الناصر بن الملك الأشرف عمر بن يوسف الرسولي[2].

القسم الثاني- وصف النسخة المعتمدة والنصّ المحقق:

أولا- وصف النسخة.

اعتمدت في تحقيق هذه المسائل عن النسخة الخطيّة المحفوظة بالجامع الكبير بصنعاء «كتب الوقف»، وتحمل الرقم: 103 نحو[3].

وهذه المسائل مثبتة في ورقة العنوان للجزء الثاني من كتاب شرح الجمل لأبي الحسن طاهر بن أحمد بن باب شاذ (469 هـ)، وقد فُصل عنها العنوان بخطّ طويل.

ويوجد علىٰ صفحة غلاف هذه النسخة اسم ناسخها ومالكها، وهو أحمد بن مفضّل بن منصور بن العفيف بن المفضّل.

وقد قام بنسخها سنة 689 هـ، ثمّ آل أمرها إلىٰ مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، كما يظهر علىٰ غلاف المخطوط تحت رقم 103 نحو، ومنها نسخة مصوّرة بمعهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة.

وجاء علىٰ غلاف المخطوط -أيضا- أربعة أبيات من الشعر، مقسمة علىٰ قسمين:

الأول- قوله:

نِعْمَ الْمُحَدِثُ وَالْجَلِيسُ كِتَابُ تَـخْلُو بِهِ إِنْ مَلَّكَ الأَصْحَابُ

---

(1) انظر السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 54/2. وانظر ترجمته في الأعلام للزركلي 151/7؛ ومعجم المؤلفين لعمر كحالة 141/12.

(2) انظر: السلوك في طبقات العلماء والملوك للجندي 54/2؛ والمحرر في النحو للهرمي دراسة المحقق 18/1. ولم أقف له علىٰ ترجمة فيما أطلعت عليه.

(3) أمدّني بهذه النسخة الأستاذ الدكتور خليفة محمد بديري فجزاه الله عني خير الجزاء.

لاَ مُفْشِيًا سِرًّا إِذَا اسْتَـــودَعْتَهَ وَتُفَادُ مِنْهُ حِكْمَةٌ وَصَــوَابُ[1]

والثاني- قوله:

كُنْ كَامِلاً وارْضَ بِصَفِّ النِّعَالِ وَلاَ تَـكُـنْ صَـدْرًا بِـغَـيـرِ الْـكَـمَـالِ

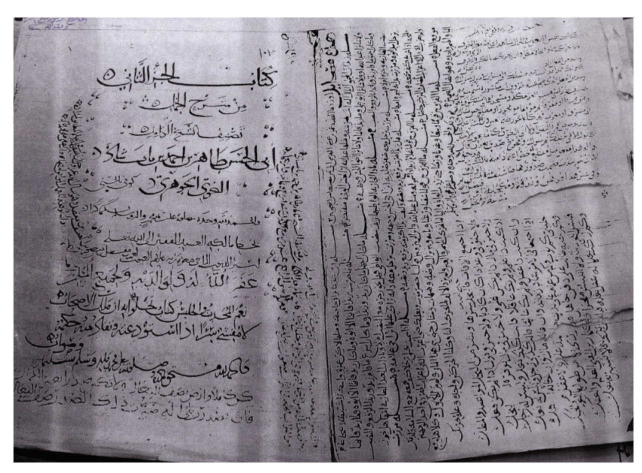
فَــإِنْ تَــصَـــدَّرْتَ بِـــلاَ آلَـــة صَيَّرْتَ ذَاكَ الصَّدْرَ صَفَّ النِّعَالِ[2]

والمخطوط جمع فيه مؤلّفه اثنتي عشرة مسألة في النحو، ثم أوردها لمن بصنعاء من النحويين، لعلّه يطلب فيها رأيهم أو يختبرهم.

وموضوع المخطوط قديم جديد، فهو يحوي مسائل بأساليب غير مألوفة في التركيب والإعراب، ومن الممكن أن تقع تحت عنوان «الألغاز والأحاجي النحوية».

وتظهر قيمة هذه المسائل في أنَّها نقلت إلينا أسلوب وطريقة عالم ليس بصاحب شهرة كبيرة، هذا فضلا علىٰ ما تثيره من نقاش وخلاف في إعرابها، يمكن أن ينتج عنه مادة جديدة ومفيدة، تمكّن الدارسين من الاطلاع علىٰ وجهات النظر المختلفة.

وإليك صورة المخطوطة:



(1) البيتان من الكامل، وهما بلا نسبة في جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر القرطبي 1227/2.

(2) البيتان من السريع، وهما بلا نسبة في تاريخ دمشق لابن عساكر 23/18.

ثانيا- النص المحقق.

حسبي الله وحده

هذه مسائل أوردها الفقيه عمر بن عيسىٰ الْهَرْمِيّ إلىٰ من بصنعاء من النحويين:

1- مسلة[1]: إنْ زيدٌ سائرا في حاجتك[2]، ومثلها: لكنْ عمرٌو -وأبيك- رأيت بطلا شجاعا[3].

2- مسلة: زيدٌ إنّ المحمولَ المالَ إليه أنت ضربته، ومثلها: عبدُ الله إنَّ الحسنَ الوجهُ منه بكر[4].

---

(1) أصلها مسْأَلة، نقلت حركة الهمزة إلىٰ الساكن قبلها، ثم حذفت الهمزة. قال الأستراباذي: «وإن كان الساكن الذي قبل الهمزة المتحركة حرفا صحيحا أو معتلا، غير الياء والواو الزائدتين للإلحاق، وغير الألف المذكورة، تنقل حركة الهمزة إلىٰ ذلك الحرف، وتحذف الهمزة، نحو: مسألة، نقلت حركة الهمزة إلىٰ السين وحذفت الهمزة». وهكذا فعل الهرمي في باقي المسائل عند ذكرها. انظر شرح شافية ابن الحاجب للأستراباذي 689/2.

(2) جوّز أكثر نحاة الكوفة إعمال «إن» النافية عمل «ليس»، وأنكر أكثر نحاة البصرة إعمالها، ويشترط نحاة الكوفة في إعمالها عدم تقدّم خبرها علىٰ اسمها، وعدم انتقاض خبرها بـ«إلاّ»، وقد خصّ بعضهم عملها بالضرورة الشعرية، ولكن ثبت عملها في النثر، و«إن» هذه في حالتي الإعمال والإهمال تفيد معنىٰ الخبر في الزمن الحالي، ما لم تقم قرينة علىٰ غيره. انظر اللامات للزجّاجي ص 113، وعلل النحو لابن الورّاق ص 450، وموسوعة الحروف للدكتور إميل يعقوب ص 114، 115.

(3) ذهب جمهور النحاة إلىٰ أنّه إذا خفّفت «لكنّ» بطل عملها كما يبطل عمل «إنَّ» و«أنَّ»، وهي في هذه الحالة حرف ابتداء يفيد الاستدراك. انظر شرح المفصّل لابن يعيش 562/4، ومغني اللبيب لابن هشام 385/1.

(4) «إذا كان في الصّفة ومعمولها ألف ولام فلك فيه مذهبان: أحدهما- الجرّ بالإضافة الّلفظيّة، تقول مررت بزيد الحسن الوجهِ ... والثّاني النّصب؛ تشبيها بالضّارب الرّجلَ، تقول: مررت بزيد الحسن الوجهَ». البديع في علم العربية لابن الأثير 517/1.
أمّا الرفع الذي ورد في المثال فـ«فيه نظر لخلوه من العائد، وهذه الصفات إنّما عملُها في ضمير الموصوف، أو فيما كان من سببه، وجوازه عند الكوفيين علىٰ تنزيل الألف واللام منزلة الضمير، فيكون قولهم: «الحسن الوجهُ» بمنزلة «الحسن وجهُه». شرح المفصّل لابن يعيش 117/4.

3- مسلة: ما ضربت زيدًا قائما إلاَّ أبوه، و: ما كان زيد قائما إلاَّ أبوه، و: ما زيد قائما ولا سائرا عبد الله، أو: ولا سائرا أبو علي، و: ما زيدٌ قائما ولا سائرا أخو الحسن وجهه(1).

4- مسلة: ما كان أجهلَ ما كان زيدٌ وزيدًا، و: ما كان أسرع ما قام زيدٌ وزيدًا، بالرفع والنصب، و: ما كان أحمقَ ما قام زيدٌ وزيدًا بالرفع والنصب(2).

5- مسلة: يا ذا الجارية الواطِئَها زيدٌ، بنصب «الواطئ». فهل يجوز جرُّهُ مع النصب أم لا؟ و: يا ذاتَ العبدِ الضاربة أمّها. هل يجوز نصبُ «الضاربة» وجرّه أم لا(3)؟

---

(1) جوّز النحاة هذا الاستعمال؛ لأنَّ «ما» في قائم منفي في المعنىٰ, و«الأب» هو الفاعل، قال ابن السراج: «وتقول: ما كان زيد قائمًا إلا أبوه، و: ما زيد قائمًا إلا أبوه؛ لأن «ما» في «قائم» منفي في المعنىٰ, و«الأب» هو الفاعل، كما تقول: ما قام إلا زيد، فإن قلت: ما زيد قائمًا أحد إلا أبوه كان جيدًا؛ لأن الاستثناء معلق بما قبله غير منفصل منه». الأصول في النحو لابن السرّاج 300/1.

(2) قال المبرّد: «تقول: مَا أحسن مَا كان زيد، فترفع «زيد» بـ«كان»، وتجعل «مَا» مع الفعل في معنىٰ المصدر، وتوقع التَّعجُّب علىٰ «مَا» وما بعدهَا صلة لها، فالتقدير: ما أحسن كون زيد، وقد يجوز: -وهو بعيد- ما أحسن ما كان زيدا، تجعل «مَا» بمنزلة الَّذي، فيصير مَا أحسن الَّذي كان زيدا، كأَنَّه كان اسمه زيدا، ثمَّ انتقل عنه، وإِنَّما قبح هذا لجعلهم «مَا» للآدميين، وَإِنَّما هذا من مواضع «من»؛ لأنَّ «مَا» إِنَّما هي لذات غير الآدميّين وصفات الآدميّين». المقتضب للمبرّد 184/4.

(3) إذا قلت: «يا ذا الجارية الواطئها زيد، تنصب «الواطئها» لم يجز؛ لأنه صفة لـ«لجارية»، والضمير يعود إليها، فإن قلت: يا ذا الجارية الواطئها أبوه، جاز للضمير العائد في أبوه إلىٰ المنادىٰ، وإذا قلت: يا ذا الجارية الواطئها، نصبت صفة للمنادىٰ، والتقدير: يا ذا الجارية الذي وطئها، فإن جعلت: «الواطئها» بمعنىٰ التي جعلتها صفة لـ«لجارية» وخفضتهما، وجئت باسم الفاعل فقلت: الواطئها هو؛ لأن واطئ ليس من فعل التي، وقد وصلتها به، فأظهرت اسم الفاعل، ولا يجوز حذف هو، كما لا يجوز حذف أبوه وزيد، إذا قلت: يا ذا الجارية الواطئها أبوه، و: يا ذا الجارية الواطئها زيد، ولو جئت بالذي ووصلتها بفعل استغنيت عن إظهار الضمير فقلت: يا ذا الجارية التي وطئها إذا كان الوطء لزيد، وقد جرىٰ ذكره، و: يا ذا الجارية التي وطئها، وإنما جاز ذلك في الفعل ولم يجز في اسم الفاعل؛ لأن صيغة الفعل تدل علىٰ=

6- مسلة: مَررت برجل معه صقرٌ صائدٍ به ابنُ أخي الحسن وجهُه، و: مررت برجلٍ معه دابة راكبٍ عليها ابنُ أخي غلامِهِ[1].

7- مسلة: مررتُ برجلٍ أسدٍ أبوهُ، و: مررتُ بدابّةٍ لَبُؤَةٍ أمّها[2].

8- مسلة: هل زيدًا ضربت، برفع زيد ونصبه؟ وكيف زيدًا أكرمته، برفع «زيد» ونصبه[3]؟

= فاعله، ويقع فيه الضمير الدال عليه لفظا، واسم الفاعل ضميره في النية وليست له علامة، ألا ترىٰ أنا نقول: زيد تضربه، فنعلم أن الفاعل هو المخاطب، وكذلك: زيد أضربه، الضارب هو المتكلم للصيغة الدالة عليه، ولو قيل: زيد ضاربه، يريد ذلك المعنىٰ، لم يستقم ولم يدلك علىٰ المراد». شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي 385/2، 386؛ وانظر الكتاب لسيبويه 53/2، 54؛ والأصول في النحو لابن السراج 38/2، 39.

(1) قال السيرافي: «قال سيبويه في باب إجراء الصفة علىٰ الاسم في بعض المواضع أحسن: وتقول: (مررت برجل معه صقر صائد به أن جعلته وصفا)؛ يعني أن جعلت «صائدا» وصفا لـ«رجل»، ثم قال: (وإن لم تحمله علىٰ الرجل)، يريد أن لم تجعله وصفا لـ«رجل»، (وحملته علىٰ الاسم المضمر المعروف نصبته)، أراد بالمضمر ضمير «الرجل» الذي دخلت عليه «مع»، وهو الهاء من «معه»، وجعله عليه، أن يجعل حالا منه؛ لأن المضمر لا يوصف، وجعل هذه المسألة ونظائرها يقع علىٰ وجهين: إن شئت أجريت الصفة علىٰ الاسم النكرة المتقدم فجعلتها وصفا له، وإن شئت حملتها علىٰ الضمير الذي يعود إلىٰ الاسم النكرة فجعلتها حالا منه». شرح أبيات سيبويه لأبي سعيد السيرافي 386/1. وانظر الكتاب لسيبويه 49/2.

(2) ذكر النحاة في هذ المسألة تفصيلا: فيجوز أن تقول: «مررت برجل أسد أبوه إذا كنت تريد أن تجعله شديدا، و: مررت برجلٍ مثلِ الأسد أبوه، إذا كنت تشبهه، فإن قلت: مررت بدابة أسدٌ أبوها، فهو رفع؛ لأنك إنما تخبر أن أباها هذا السبع، فإن قلت: مررت برجل أسدٌ أبوه علىٰ هذا المعنىٰ رفعت، إلا أنك لا تجعل أباه خَلْقُه كخلقة الأسد ولا صورته، هذا لا يكون، ولكنه يجيء كالمثل، ومن قال: مررت برجل أسدٍ أبوه، قال: مررت برجلٍ مائةٍ إبله، وزعم يونس أنه لم يسمعه من ثقة». معاني النحو للدكتور فاضل السامرائي 282/2. وانظر: الأصول في النحو لابن السراج 28/2.

(3) يرىٰ أبو حيان: أن النصب هنا واجب؛ لأن «هل» إذا جاء بعدها اسم وفعل وليها الفعل دون الاسم، ولا يجوز أن يليها الاسم، فلو قلت: هل زيدًا ضربت؟ لم يجز إلا في الشعر، فإذا جاء في الكلام: هل زيدًا ضربته؟ كان ذلك علىٰ الاشتغال، والتقدير: هل ضربت زيدًا=

9- مسلة: إذا سمّيت بحبلىٰ رجلا، كيف تجمعه جمع السلامة؟ وكذلك طلحة إذا سميت به كيف تجمعه[1]؟

10- مسلة: ما الفرق بين قولنا: غلامُ زيد إذا سمّوا به، ومثل: عبد الله وابن الزبير، وبين قولنا: حضرموت وبعلبك حتّىٰ أُعربَ الثاني إعرابَ المفردِ في أحد الوجهين، ولم يعرب الأول إلاّ إعراب المضاف والتركيبُ حاصلٌ[2]؟

11- مسلة: ما الفرق بين قولنا: سقيا ورعيا وبابه، وبين نزالِ وصهٍ وهيهات وشتانَ حتّىٰ بُنيَ هذا الثاني ولم يبن الأوّل، وكلاهما وقع موقع الفعل[3]؟

= ضربته؟ فتكون «هل» وليت الفعل، هذا مذهب سيبويه، وخالف الكسائي سيبويه، وذهب إلىٰ أنه يجوز أن يليها الاسم، وإن جاء بعده الفعل، وأجاز أن يرتفع بالابتداء، فتقول: هل زيد ضربته؟ فعلىٰ رأي الكسائي يجوز رفع «زيد» ونصبه علىٰ الاشتغال. انظر: التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل لأبي حيّان 309/6.

(1) اتّفق البصريون والكوفيون علىٰ أن «حبلىٰ» يجمع بالواو والنون، فيقال: حُبْلَوْنَ مثل مصطفون، التقت الواو الساكنة مع الألف فحذفت الألف للتخلص من التقاء الساكنين، أمّا «طلحة» إذا سميتَ به رجلًا فجمعهُ يكون بالتاء لا تغيره عما كان عليه. انظر: الأصول في النحو لابن السراج 420/2؛ وفتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية لأحمد الحازمي ص 149.

(2) لأنَّ التركيب فرع علىٰ الإفراد، وحقيقته: أن تجمع بين اسمين علىٰ غير جهة الإضافة، فتجعلهما اسما واحدا، ولا يدلّ كل واحد علىٰ معنىٰ، ويكون موقع الثاني من الأوّل موقع هاء التأنيث، وتبني الأوّل منهما علىٰ الفتح، نحو: حضرموت وبعلبكّ، ويكون الإعراب جاريا علىٰ آخر الاسم الثّاني. انظر البديع في علم العربية لابن الأثير 271/2، والأشباه والنظائر في النحو للسيوطي 208/1. قال المبرّد: «اعلم أَن كل اسمين جعلا اسما واحدًا علىٰ غير جهة الإِضافة، فإِن حكمها أَن يكون آخر الاسم الأوّل منهما مفتوحًا، وأن يكون الإعراب في الثاني، فتقول: هذا حَضرمَوْت يا فتىٰ وبعلبك ... ولا يصرف؛ لأَنَّهما جعلا بمنزلة الاسم الذي فيه هاء التأنيث، لأنّ الهاء ضمّت إلىٰ اسم كان مذكرا قبل لحاقها فترك آخره مفتوحًا، نحو: حمدة وطلحة، أَلا ترىٰ أَنَّك إِذا صغرت واحدًا من هذين النوعين قلت: حميدة يا فتىٰ وحضيرموت يَا فتىٰ، فسلمت الصدر، والدليل علىٰ ما وصفنا صرفك هذين الاسمين في النكرة وهي أصول الأسماء». المقتضب 20/4.

(3) ذكر السيوطي أنه لم يبن «سقيًا» و«رعيًا»؛ لأنهما منصوبان انتصاب المصدر بفعل محذوف، تقديره: سقاك سقيًا، ورعاك رعيًا، أمّا «نزالِ» و«صهٍ» و«هيهات» و«شتانَ» فبنيت ولم تنصب؛=

12- مسلة: ما الفرق بين قُوما وبيعا وغزتا ورمتا حتّىٰ ردّت الواوُ والياءُ لـمّا تحركت الميم والعين ولم يرد الألف لـمّا تحركت التاءُ، وكلتا الحركتين واحدة، وعلّة تحريك الياء(1) والميم واحدة، وهو –أيضا- اتّصال الضمير(2)؟

ثمّ ذلك والحمد لله وحده، وصلاته علىٰ محمد وآله وسلم.

الخاتمة:

أوّلا- النتائج:

1- الهرمي من العلماء الذين نالوا مكانة علمية مرموقة، وشأنا كبيراً، ويشهد لتلك المكانة ما وصل إليه في زمانه وما خلّفه من مؤلّفات مختلفة وإن كان أغلبها قد فقد.

2- ازدهرت الحركة العلمية في اليمن في العصر الرسولي؛ فكثرت المدارس والمؤلفات، ولكنّ أغلب هذه المؤلّفات قد فقد.

3- جمع الهرمي هذه المسائل بعناية؛ فهي محلّ نقاش وبحث، وتحتاج إلىٰ إمعان الفكر والنظر في الأسئلة التي أثارها المؤلّف والمسائل.

ثانيا- التوصيات:

1- يفضّل طرح هذه المسائل في حلقات علمية أو علىٰ طلبة الدراسات العليا؛ لأنّها مجال خصب للنقاش، مع ما فيها من تنوع وخلاف بين العلماء.

= لأنّ معناها: انزل واسكت وبعد وتفرق، وهي ليست منصوبة علىٰ المصدرية، بل مبنية، وإن قال بعض النحاة بأنها -أيضا- منصوبة انتصاب المصدر. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي 305/3.

(1) هكذا في الأصل، ولعله يقصد: «وعلة تحريك التاء».

(2) يقال: المرأتان غزتا ورمتا، ولا يرد الحرف الساكن المحذوف، وهو لام الكلمة، وإن انفتحت التاء؛ لأن حركة التاء عارضة؛ إذ ليس بلازم أن يسند الفعل إلىٰ اثنين، فأصل التاء السكون، وإنما حركت بسبب ألف التثنية، وقد قال بعضهم: غزاتا ورماتا، فرد الألف الساقطة لتحرك التاء، وأجرىٰ الحركة العارضة مجرىٰ اللازمة من نحو: قولا وبيعا وخافا، وذلك قليل رديء من قبيل الضرورة. انظر: الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي 545/1.

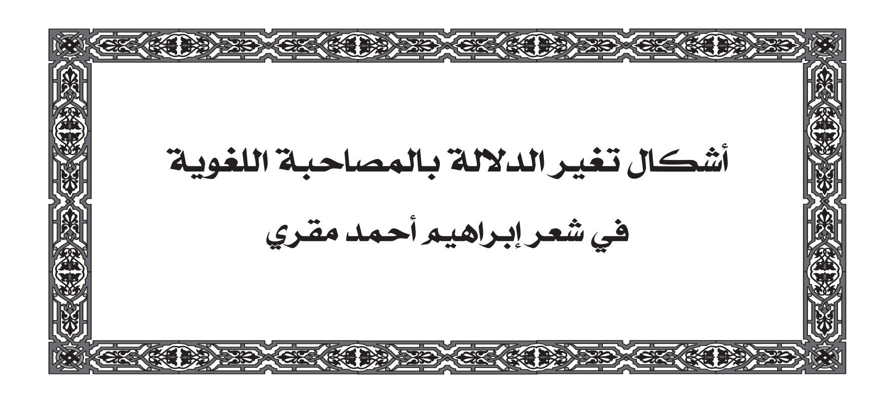
2- علىٰ المتكلّم والكاتب أن يبتعد قدر الإمكان عن محاكاة بعض هذه الأنواع من الأساليب ما وجد طريقة للبعد عنها.

====================

المصادر والمراجع

- الأشباه والنظائر في النحو؛ لجلال الدين السيوطي؛ تحقيق مجموعة من الأساتذة؛ مجمع اللغة العربية بدمشق؛ 1407هـ - 1987م.
- الأصول في النحو، لأبي بكر محمد بن السري المعروف بابن السراج؛ تحقيق عبد الحسين الفتلي؛ مؤسسة الرسالة؛ بيروت؛ ط 1؛ 1405ه – 1985م.
- الأعلام؛ لخير الدين الزركلي؛ دار العلم للملايين؛ بيروت؛ ط 14؛ 1999م.
- البديع في علم العربية؛ لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير؛ تحقيق ودراسة الدكتور فتحي أحمد علي الدين؛ جامعة أم القرى، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية؛ ط 1؛ 1420هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛ لجلال الدين السيوطي؛ تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم؛ المكتبة العصريّة؛ صيدا وبيروت؛ لا ط؛ لا ت.
- تاريخ دمشق؛ لأبي القاسم علي المعروف بابن عساكر؛ تحقيق عمرو بن غرامة العمروي؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع؛ 1415هـ - 1995م.
- تحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن، للحسين بن عبد الله الأهدل؛ تحقيق عبد الله بن محمد الحبشي، المجمع الثقافي بأبي ظبي؛ 1423ه – 2004م.
- جامع بيان العلم وفضله؛ لأبي عمر بن عبد البر القرطبي؛ تحقيق أبي الأشبال الزهيري؛ دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية؛ ط 1؛ 1414هـ - 1994م.
- سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول؛ لحاجي خليفة؛ تحقيق محمود عبد القادر الأرناؤوط؛ مكتبة إرسيكا؛ إستانبول؛ لا ط؛ 2010م.
- السلوك في طبقات العلماء والملوك؛ لأبي عبد الله بهاء الدين الجندي؛ تحقيق محمد بن علي بن الحسين الأكوع؛ مكتبة الإرشاد؛ صنعاء؛ ط 2؛ 1995م.
- السيرة النبوية؛ لأبي الحسن علي بن عبد الحي بن فخر الدين الندوي؛ دار ابن كثير؛ دمشق؛ ط 12؛ 1425هـ.
- شرح أبيات سيبويه؛ لأبي سعيد السيرافي؛ تحقيق الدكتور محمد علي الريح هاشم؛ ومراجعة طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع؛ القاهرة؛ لا ط؛ 1394ه – 1974م.
- شرح شافية ابن الحاجب؛ لركن الدين حسن الأستراباذي؛ تحقيق الدكتور عبد المقصود محمد عبد المقصود؛ مكتبة الثقافة الدينية؛ القاهرة؛ ط 1؛ 1425ه - 2004م.

- شرح كتاب سيبويه؛ لأبي سعيد السيرافي؛ تحقيق أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي؛ دار الكتب العلمية، بيروت؛ ط 1؛ 2008م.
- شرح المفصّل؛ لأبي البقاء موفّق الدين المعروف بابن يعيش؛ قدّم له الدكتور إميل بديع يعقوب؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت - لبنان؛ ط 1؛ 1422هـ - 2001م.
- العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية؛ لأبي الحسن موفق الدين الزبيدي، عُني بتصحيحه وتنقيحه محمد بسيوني عسل؛ مركز الدراسات والبحوث اليمني؛ صنعاء؛ دار الآداب؛ بيروت؛ ط 1؛ 1403هـ - 1983م.
- علل النحو؛ لأبي الحسن محمّد بن عبد الله بن العبّاس المعروف بابن الورّاق؛ تحقيق محمود جاسم محمّد الدرويش، مكتبة الرشد؛ الرياض - السعودية؛ ط 1؛ 1420هـ - 1999م.
- فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية «النظم لمحمد بن أبَّ الشنقيطي؛ لأحمد بن عمر بن مساعد الحازمي؛ مكتبة الأسدي؛ مكة المكرمة؛ ط 1؛ 1431هـ - 2010م.
- اللامات؛ لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النهاوندي الزجّاجي؛ تحقيق مازن المبارك؛ دار الفكر؛ دمشق؛ ط 2؛ 1405هـ - 1985م.
- الكتاب؛ لعمرو أبي بشر الملقب بسيبويه؛ تحقيق عبد السلام محمّد هارون؛ مكتبة الخانجي؛ القاهرة؛ ط 3؛ 1408هـ - 1988م.
- المحرّر في النحو؛ لعمر بن عيسى الهرمي؛ تحقيق ودراسة الأستاذ الدكتور منصور علي محمد عبد السميع؛ دار السلام؛ القاهرة؛ ط 1؛ 1426ه – 2005م.
- المدارس الإسلامية في اليمن، للقاضي إسماعيل بن علي الأكوع الحوالي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، 1986م.
- مصادر الفكر الإسلامي في اليمن؛ لعبد الله بن محمد الحبشي؛ المجمع الثقافي؛ أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة، ط 1؛ 1425هـ.
- معاني النحو؛ للدكتور فاضل صالح السامرائي؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع؛ الأردن؛ ط 1؛ 1420هـ - 2000م.
- معجم المؤلفين؛ لعمر رضا كحالة؛ مؤسسة الرسالة؛ بيروت؛ لا ط؛ لا ت.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب؛ لأبي محمّد جمال الدين عبد الله المعروف بابن هشام؛ تحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله؛ دار الفكر؛ دمشق؛ ط 6؛ 1985م.
- المقتضب؛ لأبي العبّاس محمّد بن يزيد الأزدي المعروف بالمبرّد؛ تحقيق محمّد عبد الخالق عظيمة؛ عالم الكتب؛ بيروت.
- موسوعة الحروف في اللغة العربية؛ للدكتور إميل بديع يعقوب؛ دار الجيل؛ بيروت؛ ط 1؛ 1408ه – 1988م.
- هدية العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين؛ لإسماعيل بن محمّد البغدادي؛ وكالة المعارف الجليلة؛ إستانبول؛ 1951م.



أشكال تغير الدلالة بالمصاحبة اللغوية
في شعر إبراهيم أحمد مقري

د. أمين يهوذا
كلية الآداب - جامعة ولاية كدونا
نيجيريا

مستخلص البحث:

تُعد الدلالة الغاية التي يسعىٰ إليها كل نص من النصوص، من أجل هذا كان الاهتمام بها في كل الدراسات اللسانية والإنسانية والاجتماعية قائما علىٰ أساس دورها الرائد فيها، ومما استرعىٰ انتباه الباحث في هذا النص لإبراهيم أحمد مقري توافر التعابير اللغوية التي بحاجة إلىٰ الوقوف عليها وتوجيه دلالتها علما بأن نصه ينتمي إلىٰ الشعر الصوفي المشحون بالتعابير الرمزية التي قد لا تنقاد للدارس العادي، بالإضافة إلىٰ الغموض التعبيري الذي يستخدمه في التعبير عن الحقائق الوجدانية. وهذه الإشكاليات وغيرها دعت الباحث إلىٰ استخدام المصاحبة اللغوية التي تندرج تحت النظريات السياقية التي تسعىٰ لتجلية دلالة النص من خلال مصاحبة الألفاظ بعضها لبعض، وبناء علىٰ كل هذا، تهدف هذه الدراسة للبحث عن دلالات ألفاظ نص الشاعر من الألفاظ المتصاحبة مع محاولة التعرف علىٰ طبيعة هذه الدلالة من حيثيات متعددة، فقد استخدم الباحث عدة مناهج ومن أهمها المنهج الوصفي والاستقرائي، ويتمحور البحث حول التعريف بشعر الشاعر المتمثل في ديوان «خلاصة العشرينيات» ومفهوم

المصاحبة اللغوية وعلاقتها بعلم الدلالة، ثم دراسة أشكال تغير الدلالة الناتجة عن المصاحبة اللغوية في الديوان، بداية بتوسيع الدلالة وتضييقها ومرورا بنقلها ورقيها وانحطاطها وانتهاء بابتكارها من خلال النماذج وتحليلها تحليلا دلاليا، وأخيرا الخاتمة مع ذكر أهم نتائج البحث ثم قائمة المصادر والمراجع.

التعريف بالشاعر وديوان «خلاصة العشرينيات»:

السيد إبراهيم أحمد مقري من مواليد «1976م الموافق 1396هـ بمدينة زاريا التي استوطنها جده الأول[1]، وهي محلية واقعة في ولاية كدونا إحدىٰ الولايات الشمالية بنيجيريا، ووالده الشيخ أحمد المقري بن سعيد بن خالد بن أحمد بن حمزة، وأمه سودة (بَلارَبَا) بنت محمد بللو بن أحمد بن الشيخ عمر الوالي أحد العلماء الأفذاذ بزاريا، توزعت أسرتهم الكبيرة من جهة والده بين كوْكَاوُ وفَتَشْكُم وبوثي وكنو وزاريا وغيرها»[2].

نشأ إبراهيم مقري في أحضان والديه حيث تلقىٰ منهما أساسيات التعليم الديني والعربي، واهتما به لنجابة عقله وحدة ذكائه منذ الطفولة بل كان ميّالا إلىٰ العلم وتحصيله ولا يعرف اللهو واللعب مع الصبيان، تخرج في المدرسة الابتدائية عام 1983م بين «كشنا» و«زاريا»، وتخرج في المدرسة الإعدادية الحكومية عام 1989م، ثم تحوّل إلىٰ التعليم العربي حيث التحق بالإعدادية العربية أيضا، وتخرّج في 1993م، وفي نفس العام التحق بجامعة الأزهر الشريف حيث قضىٰ ست سنوات بين الثانوية والدراسة الجامعية، ثم عاد إلي وطنه عام 1999م، وحصل علىٰ الماجستير من جامعة أحمد بلو، زاريا، 2005م، والدكتوراه 2009م من جامعة بايرو كنو، وكما حصل علىٰ درجة الأستاذية عام

(1) إبراهيم، ناصر مرتضي. (2000) **المدائح النبوية عند بعض علماء زاريا**، بحث للحصول علىٰ الماجستير في اللغة العربية جامعة بايرو، كنو، ص:79

(2) خليل إبراهيم آدم، مساهمة الأستاذ أحمد مقري سعيد في الشعر العربي النيجيري رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب قسم اللغة العربية، بجامعة أحمد بللو .2004م ص:14.

2017م، بها أيضا، قبيل تقاعده عن العمل الجامعي، واشتغاله بالإمامة بالمسجد الجامع الوطني أبوجا ومشاريع التنمية لوطنه. وله مؤلفات في الفنون العلمية المتعددة منها اللغة العربية وآدابها والعلوم الإسلامية[1].

وأما عن النص فإنه ديوانه الكبير بعنوان «خلاصة العشرينيات» يحتوي علىٰ سبعة دواوين شعرية صغيرة، وهي العشاريات، ورحيق المحبّين، ونجوىٰ الفؤاد، كلها مديح نبوي، وصدىٰ الهيمان، مدح الشيخ إبراهيم الكولخي، ومنبع الحب، مدح الشيخ الشريف صالح الحسيني، وأوتار الحياة، فنون متعددة، وجمع الخردة في تخميس البردة، والأخير هذا يخرج عن النصوص التي تدخل في هذه الدراسة لطبيعتها التخميسية. وتقتصر الدراسة إذًا علىٰ ستة دواوين فقط، بهذا يبلغ مجموع الأبيات المدروسة 2644 بيتا، وبالنظر الدقيق إلىٰ ديوان خلاصة العشرينيات يُدرك أنه يحمل تجربة من أخطر مراحل حياة الشاعر، وهي مرحلة التكوّن والشباب، لهذا يعكس الديوان صورا وظلالا لهذه الحياة بجانب حيوية الشعر العربي النيجيري.

مفهوم المصاحبة اللغوية والدلالة

أصل المصاحبة اللغوية ترجمة إنجليزية للفظ (Collocation) قام بها محمد أبو الفرج،[2] وهو أول من أشار إلىٰ أعمال (فيرث) في المجال[3]، وهناك عدة مصطلحات مترجمة من أصل الكلمة، وكذلك غير مترجمة أخذا من التراث اللغوي العربي، ومن هذه المصطلحات المترجمة ما

---

(1) انظر. أبا، د، علي أبو بكر. (2009) **صور بيانية في شعر إبراهيم مقري، دراسة بلاغية تحليلية**، بحث تكميلي للحصول علىٰ الدكتوراه في اللغة العربية، جامعة بايرو، كنو، ص: 14 إلىٰ 20.

(2) محمد حسن عبد العزيز (الدكتور) المصاحبة في التعبير اللغوي، دار الفكر العربي، القاهرة (د، م، ن) ص:8.

(3) أشرف محمد السعدي (الدكتور) المصاحبة اللفظية في القرآن الكريم، ودورها في توجيه المعنىٰ والتفسير دراسة تركيبية دلالية، في ضوء معطيات علم اللغة الحديث منهجا ونظرية وتطبيقا: 64.

يلي: «المصاحبة اللفظية، والتلازم اللفظي، والملازمات اللفظية، والتضام، والتوارد، والضمائم، والمجاورة، والرصف، والنظم، والمزاوجة، والمعنى الارتباطي، والإتباع، والاقتران اللفظي، والمقترنات، والمترافقات اللفظية، والتساوق، والتراكيب المتلازمة، والتلازم اللفظي، والوحدات المضمومة آليا، والمتلازمات الاصطلاحية، والتخصيص، والانتظام، والتتابع، والمركبات الزوجية، والتناسب، والائتلاف، والتوافق، والازدواج، والتزاوج، وحفظ التوازن، والجوار، والمناسبة اللفظية، والمحاذاة، والمعاقبة»[1].

يدور مفهوم المصاحبة اللغوية حول «ميل بعض ألفاظ اللغة إلى اصطحاب ألفاظ بعينها دون الأخرى للتعبير عن فكرة ما»[2] فالعلاقة بين هذه الألفاظ تكون علاقة مقيّدة وليست حرة، وبمجرد ذكر أحدهما «استدعى على الفور صاحبه الذي يرتبط به في الكلام العادي دلاليا وتركيبيا»[3]. وعُرّفت أيضا بأنها «مجيء كلمة في صحبة كلمة أخرى»[4]، فيقال في العربية مثلا: قطيع من الغنم ولا يقال قطيع من الطير بل يقال سرب من الطير، وركّز هذا التعريف على البيئة اللغوية من حيث قبول أو رفض ألفاظ متصاحبة.

وعُرّفت أيضا بأنها «عملية تهيئة الجو المناسب للفظين أو أكثر بحيث يعيش أحدهما بجوار متصاحبه متفاعلين في تحديد المعنى»[5]، يُلاحظ في هذا التعريف سموّ الوعي اللغوي لاستخدام المصاحبة اللغوية دون الاعتماد على العادة والإلفة والبيئة اللغوية، وكما عُرّفت بأنها «علاقات التجاور بين الكلمات في التعبير اللغوي ويمكن أن يكون التجاور بين الكلمتين أو أكثر، أو بين عبارتين

(1) انظر: المرجع نفسه، ص:53-71.

(2) محمد العبد (الدكتور) إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي، مدخل لغوي (د، م، ن) ص:103

(3) المرجع نفسه، ص:103

(4) محمد حسن عبد العزيز، المصاحبة في التعبير اللغوي المرجع السابق ص:11.

(5) Philip Durrant, High Frequency Collocations and Scond Language Learning Thesis Submitted to the University of Nottingham for the Degree of Ph.D. 2008 p:4

أو أكثر لتحديد الدلالة»[1]. واعتبر ولكنز (Wilkins) المصاحبة بأنها: «علاقة سينتجماتية (Syntagmatic relation)، وهي علاقات بين الكلمات عند ظهورها متتابعة في اللغة»[2].

تنقسم المصاحبة اللغوية إلىٰ نوعين: تصاحبات لغوية، وتصاحبات غير لغوية. وقُسم المصاحبات اللغوية إلىٰ ثلاثة أنواع، علىٰ النحو التالي:

1. المصاحبات الحرة: وهي المصاحبات اللغوية الصحيحة مبنىٰ ومعنىٰ أو تركيبا ودلالة، وليست متكررة ولا اصطلاحية[3].
2. المصاحبات المقيدة وهي قسمان:

أ. المصاحبات المقيدة بالتكرار (المنتظمة وغير المنتظمة) فهي تتمثل في تكرار كلمة من الكلمات مصاحبة لكلمة أخرىٰ دون غيرها مما يرادفها في كثير من السياقات اللغوية، سواء أكان هذا التكرار منتظما أو غير منتظم[4].

ب. المصاحبات المقيدة بالاصطلاح فإنها تتمثل في المصاحبات بين كلمات التعبيرات الاصطلاحية (Idioms)[5].

3. المصاحبات المجازية «فهي تجاور كلمات لا يتوقع تجاورها، لأنه لا يجوز أو لا يمكن – عقلا- أن تأتي متجاورة»[6].

وتندرج دراسة المصاحبة اللغوية تحت البحث الدلالي لأن الدلالة علم يتناول دراسة المعنىٰ ونظرياته[7]، وكما تنتمي إلىٰ نظرية السياق اللغوي التي «طوّرها

(1) انظر: ناصر علىٰ عبد النبي (الدكتور) التصاحبات اللغوية، مفهومها وأنوعها وأهميتها مع دراسة تطبيقية في القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط:2، 2010م، ص:13.
(2) المرجع نفسه: ص: 11
(3) المرجع نفسه: ص: 21
(4) المرجع نفسه بتصرف، ص: 19
(5) المرجع نفسه، ص: 18
(6) المرجع نفسه، ص: 16
(7) أحمد مختار عمر (الدكتور) علم الدلالة، عالم الكتب، ط:7، 2009م، ص:11

(فيرث) حيث أضاف إلىٰ عناصر تحليله المصاحبة اللغوية[1]، واتضح هدفه من خلال أمثلة أوردها، وتقع المصاحبة وسط مستويين: مستوىٰ السياق الخارجي والمستوىٰ النحوي وهو مسئول إلىٰ حد ما عن تحديد المعنىٰ المعجمي أو جزء من المعنىٰ المعجمي الذي لا يتعلق بوظائف الوحدات المعجمية في سياقات خارجية معينة وإنما بتلاؤمها مع غيرها في النص، «فمثلا إنّ جزءًا من معنىٰ (الليل) يمكن وروده مع لفظ (الظلمة) وجزء من معنىٰ الظلمة يمكن وروده مع (الليل) والربط بين الألفاظ المترادفة والمتباينة وغير ذلك من التقابلات الثنائية»[2].

يُفهم من هذا أن نظرية المصاحبة اللغوية جزء مهم في النظرية السياقية بل تعتبر أساسها نظرا إلىٰ أن نظرية السياق تقوم علىٰ حل مشكلة المعنىٰ، والمعنىٰ لا يتضح إلا من خلال الرصف المعجمي ومن مركزيته تتلاقىٰ معاني الجملة فمن ثَـمّ تتبدىٰ الدلالة الناتجة من النص، لكن مع هذا تستحضر نظرية المصاحبة اللغوية مجموعة من النظريات الدلالية مثل الحقول الدلالية وغيرها.

أشكال تغير الدلالة بالمصاحبة اللغوية في شعر إبراهيم مقري

يدور مفهوم تغير الدلالة حول نظرية مفادها أن الدلالة بأنواعها لا تقف حيز الجمود والركود فإنما هي في تغير متواصل دون توقّفٍ نتيجة عوامل متداخلة ومتعددة منها ما يعود إلىٰ اللهجات داخل لغة ما، ومنها ما يعود إلىٰ التطور الحضاري والثقافي أو تدهوره، ومنها ما يعود إلىٰ مرور الألفاظ اللغوية بمراحل طويلة، وتنتج من كل هذا أشكال هذا التغير التي تتمثل في توسيع الدلالة وتضييقها ونقلها ورقيها وانحطاطها وابتكارها، وتعتبر هذه الأشكال في دراسة المصاحبة اللغوية إطارا أو قالبا يمكن تقويم دلالة الرصف التركيبي من حيث الصعود والهبوط أو التوسيع والتضييق الدلاليين قد يقل هذا التغير أو يكثر داخل الإطار،

(1) محمد حسن عبد العزيز، المصاحبة في التعبير اللغوي، مرجع سابق:25

(2) عبد الفتاح عبد العليم البركاوي (الدكتور) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص:52.

فالعمدة في معرفة ذلك دور المصاحبة اللغوية في القيام بذلك لا الألفاظ فقط بمفردها[1]. وهنا سيكون تركيز البحث على بعض المصاحبات الحرة والمجازية وقليل من المصاحبات المقيدة على التالي:

جدول إحصائي لورود أشكال تغير الدلالة بالمصاحبة اللغوية على مستوى الديوان

الرقم	أشكال تغير الدلالة بالمصاحبة	كم الورود	النسبة المئوية	ملاحظة
1	توسيع الدلالة	308	10.5	دون تراكيب موسعة
2	تضييق الدلالة	924	31.6	,,
3	نقل الدلالة	856	29.2	,,
4	رقي الدلالة	370	12.6	,,
5	انحطاط الدلالة	298	10.1	,,
6	ابتكار الدلالة	167	5.7	,,
	المجموع	2,923	100	

1-**توسيع الدلالة:**

يقوم مفهوم توسيع الدلالة على «تحويل الدلالة من المعنى الجزئي إلى المعنى الكلي وبه تصبح الكلمة – على طريق التصاحب – تدل على معنى أعم من معناها الأول أو يصبح المعنى مشتملا على مكونات دلالية أكثر»[2] وذهب إبراهيم أنيس إلى أن توسيع المعنى «أقل شيوعاً في اللغات من تضييقها، وأنه أقل أثرا في تغير الدلالات وتطورها»[3] أضف إلى ذلك أن المصاحبة اللغوية تسعى

(1) انظر: عبد السلام غجاتي، أشكال التطور الدلالي، مجلة كلية الآداب، جامعة منتوري، الجزائر، عدد 32، 2010م ص: 37

(2) انظر: ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب (دون معلومات النشر)، 190

(3) انظر: إبراهيم أنيس (الدكتور) دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ص:154

لتضييق دائرة الدلالة أكثر من توسيعها وذلك عن طريق ميل المصاحبة اللغوية إلىٰ تحديد الدلالة وتعريفها وتعيينها وتخصيصها، لكنها في بعض إطاراتها تسعىٰ «لاتساع معنىٰ كلمة ليغطي مدلولات أوسع»[1]، ذلك من خلال الاستعمال المجازي والتشبيهي والكنائي وبعض صور نقل المعنىٰ من المحسوس إلىٰ المفهوم أو العكس، و بالرجوع إلىٰ شعر إبراهيم مقري يوجد أنه يتسم بعض إطارات دلالة المصاحبة اللغوية فيه بهذه الظاهرة بنسب لا بأس بها ويتمثل ذلك كثيرا في الكنايات ونقل المحسوس إلىٰ المعنوي أو العكس، ومن ذلك ما يلي:

قام في قلبي التماثيل:

أهيم في كل وادٍ للذنوب وكم ** ذا للهوىٰ **قام في قلبي التماثيل**[2]

تشكلت هذه المصاحبة من التركيب الفعلي، حيث توسط الجار والمجرور (في قلبي) بين فعل (قام) والفاعل (التماثيل) وقام يقوم قياما أي انتصب واقفا[3]، والجار والمجرور في معنىٰ الظرفية المكانية، والتماثيل جمع تمثال و«هو اسم ذات، ينحت به مشبّها بالمخلوقات من الناس والحيوان وغيرهما من صور مجسمة من نحاس يُحاكَىٰ بها خلق من الطبيعة»[4]، ومصاحبة (التماثيل) لفظي (قام) و(القلب) أدت إلىٰ توسيع معنىٰ المصاحبة من اسم ذات محسوس، يُنحت به مشبها بالمخلوقات إلىٰ اسم معنىٰ للدلالة علىٰ أمراض القلوب المتمثلة في الرياء وقلة الثقة بالله والحسد وغيرها. والعلاقة بين المعنىٰ المركزي والمعنىٰ الناتج عن المصاحبة، هي أن قيام التمثال حسا قد يكون معبودا من دون الله، وقد يكون للفن من الزينة والتاريخ، والأول كفر والثاني حرام وكذلك أمراض القلوب فهي شيء معنوي، منها ما يؤدي إلىٰ الكفر وهو عدم الإيمان بالله والثقة

(1) محمد علي الخولىٰ (الدكتور) معجم العلم النظري، مكتبة لبنان، بيروت ط:1، عام 1402هـ/ 1982م، ص:250.

(2) إبراهيم مقري، ديوان خلاصة العشرينيات ص:66

(3) المعجم الوسيط، مادة قام 82

(4) المرجع نفسه مادة (تمثال) ص: 167

بغيره، ومنها ما يكون حراما كالرياء والحسد والبغض والكبر وغيرها.

كتاب الكون: (طويل)

تأمل **كتاب الكون** في صفحاته ** ولا تنزعجْ فالقدر بالسلم أوجب[1]

جاءت المصاحبة علىٰ شكل التركيب الإضافي (كتاب الكون) من كتب كتابة وكتابا والكتاب هو «الصحف المجموعة والرسالة، والكون من كان يكون كونا كينونة، وهو الوجود المطلق العام، وهو اسم لما يحدث دفعة كحدوث النور عقب الظلام مباشرة، والكونان الدنيا والآخرة»[2] وبمصاحبة لفظ (كتاب) لفظ (الكون) توسعت الدلالة من الصحف المجموعة إلىٰ مظاهر العالم التي تتألف من أجزاء كأنها صحف ومن خلالها يقرأ آيات الله الكونية المذهلة.

خالعا نعلي: (طويل)

حلَلْتُ بوادي حبه **خالعا نعلي** ** لعلي أرىٰ سر الوجود بها علّي[3]

حل الشاعر بساحة الحب لسيدنا رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم متأدبا ومتواضعا مفروغ القلب عن علائق الدنيا رجاء مقابلته، ورد شكل المصاحبة تركيبا اسميا، اسم فاعل عمل عمل فعله (خالعا) و وقع (النعل) مفعولا به، و(خالعا) من فعل خلع يخلع خلاعة خلع الزرع أورق و سقط ورقه خلع الثوب نزعه، و عزله عن المنصب[4]، و(النعل) الحذاء والحديد المتقوس يُوقَىٰ به حافر الدابة أو جلد يوقَىٰ به الخِفّ، ونعل السيف حديدة في أسفل جفنه، والأرض الغليظة لا تنبت[5]. والنعل رمز القاذورة والتكبر وخلعه تعبير عن التواضع وتفريغ القلب عن علائق الدنيا في الفكر الصوفي[6]، وهنا وسّع الشاعر دلالة المصاحبة

(1) خلاصة العشرينيات ص:115

(2) انظر: المعجم الوسيط، مادة (كتاب) 809، وما بعدها، (الكون) ص:841

(3) خلاصة العشرينيات، ص:125

(4) ابن منظور، لسان العرب، جزء 1، و 8، مادة الرف، الفضاء، ص: 245

(5) المعجم الوسيط، مادة النعل، ص:974

(6) موقع: almuada.4umer.com

عن طريق الكناية إلىٰ التواضع والاحترام كما ورد في قوله تعالىٰ في قصة نبي الله موسىٰ عليه السلام: ﴿إنّي أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوىٰ﴾[1].

الحقائق حائرة: (بسيط)

صَهْ... **فالحقائق في معناه حائرة** ** والآي ذاهلة واللب مفضوح[2]

الوصول إلىٰ المعرفة الحقيقية لسيدنا رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم غاية لا تدرك وحقائق تتجدد لا منتهىٰ لها، لهذا تكون بلاغة السكوت أبلغ من تعداد شرفه ومكانته، وشكل المصاحبة اسمي والوحدة المركزية (الحقائق) وهي جمع حقيقة من حق يحق صح وثبت وصدق، وحقيقة الشيء الثابت يقينا، وحقيقة الأمر يقينه. و (حائرة) اسم فاعل من حار يحار حَيْرةً وحيرًا وحيرانًا وتحيّر، إذا نظر إلىٰ الشيء فغشي بصرُه[3]. هنا أسند الشاعر التردد والتذبذب والحيرة إلىٰ الحقيقة عن طريق توسيع دلالة المصاحبة للدلالة علىٰ قصورها وعجزها عن إجلاء وإظهار الممدوح في حقيقة مكانته عند الله.

تلفي المعاني شحائحا (طويل)

يقولون أطر الحِب، من أنا وابن من؟ ** ففي المصطفىٰ **تُلفي المعاني شحائحا**[4]

وردت المصاحبة في سياق فعل ينصب المفعولين أصلهما المبتدأ والخبر في شكل التركيب الفعلي الإسنادي، يعترف الشاعر للقائلين له أبدع في مدح سيدنا رسول الله (ﷺ) بأنه لا يملك شيئا من الفصاحة والبيان، وحاصل الأمر أن كل المعاني التي ذُكِرت فيه قاصرة وعاجزة عن شرفه ومكانته، وفعل تلفي رباعي من ألفىٰ يلفي إلفاءً وجد وصادف[5]، المعاني جمع معنىٰ، وهو ما يدل عليه اللفظ،

(1) سورة طه، آية 12

(2) خلاصة العشرينيات ص:59

(3) لسان العرب، لابن منظور، مادة (ح ي ر).

(4) خلاصة العشرينيات:151

(5) انظر: المعجم الوسيط، مادة ألفىٰ، ص: 870

شحائح جمع شحيح شديد في البخل، وأصله من شحّ ويدل على المنع، والبخل مع حرص[1]. هنا وسعّ الشاعر دلالة الشح من المنع والبخل مع الحرص الشديد على ذلك إلى العجز والقصور مع رغبة الإيفاء في مدح سيدنا رسول الله (ﷺ) وذكر مكانته وشرفه عند الله.

ملف الهوى يُطوى: (طويل)

فبعدك لا تأمل حياة محبتي ** **مَلَفُّ الهوى يُطوى** وينتحر الود[2]

يوجه الخطاب إلى الممدوح بأن محبته ليس لها طعم بعده وبالتالي يُقضى عليها بالموت. وشكل المصاحبة اسمي أو فعلي، اسمي كون تركيب (ملف الهوى) مبتدأ والفعل يطوى في محل رفع الخبر، وهو الأقرب إلى دلالة البيت لحمله معنى التقرير خلافا إذا قُدّر التركيب الإضافي نائب فاعل مقدم والفعل مبني للمجهول بمعنى الاستمرار[3]. والملف من لف يلف والأشجار صارت ملتفة، والشيءَ بالشيء: ضمّه إليه، والرجل: ثقُل وبطؤ في الكلام، والمِلَفُّ لحاف يُلتف به والإضبارة تجمع أوراقا مختلفة في موضوع واحد أو أكثر[4]، توسّعت دلالة الملف بمصاحبة فعل يطوى من المعاني المذكورة إلى تنفيذ حكم الموت والإعدام.

2-تضييق الدلالة:

تضييق الدلالة فهو عكس توسيع الدلالة، ويراد به «تحويل الدلالة من المعنى الكلي إلى المعنى الجزئي وتضييق مجالها»[5] وقد يغيب أصل هذا التضييق لأن «عامل الاشتقاق ومرونة الانتقال بين ضروبه تجعل الأصل اللغوي قادرا على

(1) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط:1، 2001م، ص: 178

(2) خلاصة العشرينيات ص:165

(3) انظر: قدور، د. أحمد محمد – مبادئ اللسانيات، دار الفكر، بيروت ط:2، 1419، ص:218

(4) المعجم الوسيط مادة (لفّ) ص:869 ومعجم الرائد ص:208

(5) المختار، علم الدلالة، مرجع سابق، ص:245

الوفاء باحتياجات عدة عندما تتفرع الفروع متميزة عن منبتها»[1] ويَرجعُ هويدي تضييق الدلالة إلىٰ عامل التعيين من خلال التركيب الإضافي أو الوصفي[2]. وتقوم وظيفة المصاحبة اللغوية أساسا علىٰ تضييق الدلالة للتركيب المصاحبي من خلال تحديد المكونات الدلالية، والفرق بين تضييق الدلالة علىٰ مستوىٰ الألفاظ ومصاحبتها لألفاظ أخرىٰ يتمثل في أن الأول يكاد يكون مصطلحا في مجاله بحيث إذا ذُكر تنصرف الذاكرة إليه مثل ألفاظ العبادة من صلاة وصوم وحج أو ألفاظ العلوم والفنون مثل الفعل في النحو والمضارع في العروض، وألفاظ متداولة اجتماعيا مثل الحريم للدلالة علىٰ النساء، وغير ذلك[3]. وأما الثاني فهو تخصيص وقتي لا يتسم بالاصطلاحية غالبا، لأنه قائم علىٰ مصاحبة الألفاظ التي تتغيّر مواقعها تصاحبيا وبالتالي تتغير الدلالة. يتوفر هذا الشكل الدلالي في شعر إبراهيم مقري بشكل مكثّف وخصوصا مع التراكيب الإضافية والوصفية وبعض التراكيب الإسنادية وفيما يلي بعض من نماذجه:

المطايا المرملات: (بسيط)

أوانَ ساقوا **المطايا المرملات** إلىٰ ** أرض الثَّنيَّات يالله لِلْوَصْمِ«[4]»

يدور شكل المصاحبة علىٰ التركيب الوصفي، و(المطايا) جمع مطيّة من مطا مطوًا جدّ في السير، وصاحب صديقا في السفر وفتح عينيه، أمطىٰ الدابة: جعلها مطيّة وركبها والمطية من الدواب، ما يمتطىٰ (تذكر وتؤنث) فالبعير مطية والناقة مطية«[5]» و(المرملات) جمع المرملة وأصل الكلمة من رمل رمْلاً ورَمَلاَنا: هرول ورقق النسج، وزيدت عليها همزة الصيرورة فصارت أرمل المكان إذا صار ذا

(1) فائز الداية (الدكتور) علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، دراسة تاريخية، تأصيلية نقدية، دار الفكر، ط:1، 1985م، ص:311

(2) انظر: هويدي، علم الدلالة ص، 203، وما بعدها.

(3) انظر: عبد السلام غجاتي، أشكال التطور الدلالي، مجلة كلية الآداب، جامعة منتوري، الجزائر، عدد 32، 2010م ص: 55-56

(4) خلاصة العشرينيات، ص:81

(5) المعجم الوسيط مادة (مطا) ص:914

رمل، وفلانٌ: نَفِدَ زاده، والمرأةُ: مات زوجها»[1]، هنا ضيّق الشاعر دلالة المرملات حيث جاءت وصفا للدواب المركوبة حينما تقطع الرمل عبر الصحراء إلى زيارة المدينة المنورة برسول الله صلى الله عليه وسلم.

الجسم الكئيب: (طويل)

عليه من **الجسم الكئيب** تحيّة ** عليه على القلب الأسير بمغناه»[2]

شكل المصاحبة تركيب وصفي أيضا والوحدة القيد (الكئيب)، و(الجسم) من جسُم جسامة، أي: عظُم، والجسم: الجسد وكلُّ مالَهُ عَرْضٌ وعُمق[3]، و(الكئيب) اسم فاعل أو مفعول وهو من كئب إذا تغيرت نفسه وانكسرت من شدة الهم، كئب وجهُ الأرض: تغيّر إلى السواد[4]، والكآبة: وصف للنفس الحزينة أو الوجه، فخصصه الشاعر بالجسم عن طريق المجاز المرسل مضيقا دلالة لفظ الكئيب بالجسم.

الروض والحجرات: (طويل)

مع الآل والأصحاب ما حلّ مغرم ** هنالك بين **الروض والحُجُرَات**»[5]

ورد شكل المصاحبة تركيبا عطفيا وهو (الروض والحجرات) والروض رياض وريضان جمع روضة من راض روضا ذلّل نفسه بالرياضة أو بالتقوى، والروضة: الأرض ذات الخضرة والبستان الحسن، والحجرات: جمع حُجرة وهي الغرفة بأسفلِ البيت وحظير الحيوان»[6]، والروض: قبرُ سيدنا رسول الله والحجرات: بيته أزواجه رضي الله عنهن، ومصاحبة لفظ الحجرات للروض ضيّقت دلالتها على القبر الشريف عن طريق العطف بين اللفظتين.

---

(1) المرجع نفسه ص: مادة (أُرمل) ص:398

(2) خلاصة العشرينيات ص:119

(3) المعجم الوسيط ادة (جسم) ص:143

(4) المعجم الوسيط مادة (كئب) ص:806

(5) خلاصة العشرينيات ص:135

(6) المعجم الوسيط مادة (راض) ص:178/406 وما بعدها.

النون والقلم: (بسيط)

ثمّ الصلاةُ صلاةُ الحق دائمةً ** علىٰ الحبيب بما في **النّون والقلم**[(1)]

جاء شكل المصاحبة تركيبا عطفيا (النون والقلم) والنون اسم حرف من الحروف الهجائية، وهو من الحروف المقطعة في القرآن الكريم، والقلم أصله من قَلَمَ العودَ وغيرَه، أي: قَطَعَ، والقلمَ: برَاهُ، والظّفْر: قصَّ ما طال، والقلمُ: ما يُكتبُ به وأصلُه قَصَبَةٌ تُبرىٰ[(2)]، ومصاحبة النون للفظ القلم هي ما خصّصت الدلالة علىٰ سورة القلم من القرآن الكريم.

يروي البخاري ومسلم: (طويل)

علىٰ المصطفىٰ والشّعرُ طأطأ رأسَه ** صلاةٌ بما **يروي البخاري ومسلمُ**[(3)]

تشكلت المصاحبة من التركيب الفعلي والعطفي، و(يروي) فعل مضارع معتلُّ آخِرَهُ، وهو من روىٰ، أي: استقىٰ، والحديثَ والشعرَ: حمله ونقله،[(4)] والبخاري لقب لإمام المحدّثين محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المُغيرة[(5)]، ومسلم هو ابن الحجاج القشيري النيسابوري[(6)]، واتفق المحدّثون علىٰ أن ما رواه البخاري ومسلم متفقَيْن من أعلىٰ مراتب الحديث صحةً[(7)]، ومصاحبة التركيب العطفي للفظ الفعل (يروي) تضييقٌ وتحديد للدلالة من جانب ومن جانب آخر تخصيص مروياتهما المتفق عليها بالصحة.

---

(1) خلاصة العشرينيات ص:81

(2) انظر: معجم الرائد مادة (قلم) ص:520

(3) خلاصة العشرينيات ص:153

(4) المعجم الوسيط مادة (روىٰ) ص:408

(5) انظر: سالم جمال الهنداوي ترجمة الإمام البخاري ص:2، وما بعدها

(6) انظر: محمود الفاخوري، الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري حياته وصحيحه، سلسلة أعلامنا، ص:35-40

(7) انظر: مقدمة محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، دار إحياء الكتب العربية، ج،1، ص: ج

ضاق الفضاء المرحب: (طويل)

هو الشمس لم يبرح سماء العلا ولا ** تجلىٰ سوىٰ **ضاق الفضاء المرحّب**[1]

ورد شكل المصاحبة تركيبا فعليا من الفعل والفاعل والصفة، (ضاق الفضاء المرحب) ضاق ضيْقًا: انضم بعضُه إلىٰ بعض فلم يتّسع لما فيه، ضاقت حيلته وضاق الأمر، وضاق به ذرعاً، وضاق صدره: تألّم أو ضجر منه أو شقّ عليه[2]، والفضاء: ما اتّسع من الأرض، والمرحّب: صفة للفضاء من رحُبَ المكان رحبا: اتسع[3]، وكان حقّه أن يقول الرّحبُ أو الرّحيب، جمع في التركيب المصاحبي تضاد حاد حيث جاء طرف المسند فعل (ضاق) معاكسا لطرف المسند إليه (الفضاء الموصوف بالمرحب) للوصول إلىٰ الدلالة هنا يجب البحث عن الوحدة المركزية وهي الفعل المسند وهو من أساسيات الجملة خلافا للصفة فهي الوحدة القيد، وبالتالي أن الدلالة الفعلية دلالة علىٰ الحدث والزمن معا خلافا للصفة، هنا ضيّق الشاعر دلالة الفضاء المرحب لفعل ضاق للدلالة علىٰ الهيبة وفخامة شرف المحبوب.

3-نقل الدلالة:

هو «انتقال اللفظ من معناه الأصلي إلىٰ معنًى مشابه أو قريب منه أو بينه وبينه مشابهة[4]» يحصل انتقال الدلالة عبر عدة طرق، من أهمها «المجاز المتمثل في الاستعارة التي علاقتها المشابهة والمجاز المرسل الذي علاقته غير المشابهة كالسببية والحالية والمحلية والجزئية والكلية، والمجاز العقلي والتشبيه»[5] وبالانتقال تُصبح الكلمة حقيقة بكثرة استعمالها في المعنىٰ الجديد بعد أن كانت

(1) خلاصة العشرينيات: 178

(2) المعجم الوسيط مادة (ضاق) ص:573

(3) المرجع نفسه، ص (رحب) ص:357

(4) محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، مرجع سابق: 220،

(5) انظر: المرجع نفسه: 221، وانظر: رضوان منيس، الفكر اللغوي عند العرب مرجع سابق، ص:499

مجازا، وقد يُنسىٰ المعنىٰ القديم أو ينقرض، وزاد فندريس تحديدا لمفهوم نقل الدلالة قائلا بأنه «يكون عندما يتعادل المعنيان أو كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص كما في حالة انتقال الكلمة من المحل إلىٰ الحال أو من المسبب إلىٰ السبب أو من العلامة الدالة علىٰ الشيء المدلول عليه أو العكس»[1] ويتمثل الفرق بين توسيع الدلالة وتضييقها ونقلها في كون المعنىٰ القديم أوسع أو أضيق من المعنىٰ الجديد في توسيع الدلالة وتضييقها، «وفي نقل الدلالة يكون المعنىٰ مساويا له، لهذا ذُكر من مفاهيم نقل الدلالة أنه يتغيّر مجال الدلالة بسبب نقل لفظ من معنىٰ إلىٰ معنىٰ آخر، أو انتقال معنىٰ اللفظ من الدلالة الحسية إلىٰ الدلالة المجردة أو العكس»[2]. وقد وضّح بعض علماء اللغة طبيعة هذا الانتقال من خلال التفريق بين الصور الثلاث «فالصورتان الأوليان (توسيع الدلالة وتضييقها) تتمان من غير شعور، أما الثالثة (نقل الدلالة) فتتم بصورة قصدية لغرض أدبي غالبا»[3]. وبما أن نقل الدلالة يتضمّن المجاز المرسل والعقلي والاستعارة والتشبيه فإن هذه الصور كلها راجعة إلىٰ التركيب المصاحبي لا إلىٰ صور الألفاظ المفردة غالبا، ومجمل القول» أن اللفظ يتغير معناه مكتسبا معنىٰ جديدا عن طريق المصاحبة اللغوية من خلال مصاحبة ألفاظ معينة فينتقل اللفظ إلىٰ المعنىٰ الجديد لينضم إلىٰ حقل دلالي جديد يناسب هذا المعنىٰ أو ينضم إلىٰ أكثر من حقل»[4]. وبما أن النص المدروس شعر، والشعر يقوم علىٰ هذه التركيبات، بل عليها تعتبر مهارة الشاعر، وبه تتميز اللغة الشعرية عن غيرها، ونص شعر إبراهيم مقري خير دليل علىٰ ذلك من أجل هذا تواردت صور نقل الدلالة بشكل مكثّف فيه، ومن ذلك ما يلي:

---

(1) فندريس، اللغة تعريب عبد الحميد الدواخلي وغيره، مكتبة الأنجلو المصرية، 1989م، ص: 256

(2) انظر: استيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، مرجع سابق، ص:16

(3) انظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة مرجع سابق، 247

(4) انظر: أشرف محمد السعدي، المصاحبة اللفظية، مرجع سابق، ص:181

اكتحلت بقبة خضراء: (طويل)

كيف الشفاء وما **اكتحلت بقبّة** ** **خضراء** حيث سماء كلّ سماء[(1)].

يُبعد الشاعر شفاءه إذا لم يزر القبر الشريف، دارت المصاحبة علىٰ شكل فعلي (الفعل وجار ومجرور وصفة وموصوف) وأصل فعل اكتحل من كحَل جعل في عينيه كحلاً،[(2)] والقبّة الخضراء: مرقد سيدنا رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم، وإنّ دلالة اكتحلت انتقلت مما يُوضع في العينين إلىٰ الرؤية العينية عن طريق مصاحبة الجار والمجرور (بقبة) وانتقلت من حقل الزينة والاستشفاء إلىٰ حقل وظائف أعضاء الإنسان من النظر المستدام عن طريق الاستعارة المكنية.

خيوط الشمس: (طويل)

أرىٰ من **خيوط الشمس** من غسق الدّجىٰ ** سراجا لهذا الكون جد منير[(3)]

يرىٰ الشاعر انعكاس شعاع الشمس علىٰ القمر ليلا صورة من صور تجليات نور ممدوحه صلىٰ الله عليه وسلم، مستعينا بشكل المصاحبة الإضافية، و(الخيوط): جمع خيط وهو السلك الذي يخاط به[(4)]. ولفظ (خيوط) انتقل معناه من حقل مصنوعات القطن إلىٰ حقل المجرات السماوية (الشعاع أو الضوء) عن طريق مصاحبة الشمس.

ضل ساحتَه الأقمارُ والشهبُ:

وذَاكَ منْ قَدْ علَا السّبْعَ الطّباقَ إِلَىٰ ** **أن ضَلّ ساحتَه الأقمارُ والشُّهُبُ**[(5)]

جاوز سيدنا رسول الله السموات السبع ليناجي ربه، وهذه المنزلة والمكانة قَصُرَ دونهما المرسلون والصالحون، ورد شكل المصاحبة تركيبا فعليا منفتحا

---

(1) خلاصة العشرينيات، ص:31

(2) انظر: المعجم الوسيط: مادة (كحل) 813

(3) خلاصة العشرينيات ص:104

(4) لسان العرب مادة (خيط) ج1، ص:219

(5) خلاصة العشرينيات ص:32

علىٰ التركيب العطفي الذي جاء فاعلا (ضل ساحتَه/الأقمار والشهب) ومعنىٰ ضلّ: خفي وغاب، حاد ومال، والساحة: المكان الواسع، والأقمار والشهب جمع قمر وشُهب، والقمر: جرم سماوي أكبر من الشهب وهما من كواكب مضيئة[1]. ولفظ (ضل) انتقل معناه من حقل الغيبوبة والضياع إلىٰ الألفاظ الدالة علىٰ القصور والعجز الإنساني عن طريق مصاحبة (الأقمار والشهب) بالاستعانة بالاستعارة التصريحية.

أخجل الأنواء والسحبا: (بسيط)

إن يسّر فالملأُ الأعْلَوْنَ ذاهلةٌ ** وإن يجُد **أخجلَ الأنواء والسُّحُبا**«[2]»

إن سرىٰ الممدوح صلىٰ الله عليه وسلم في أمر من أمور الله فالملائكة ينسون شرفهم، وإن يعط يعط فوق ما يُعطي الغيث والسحب. يدور شكل المصاحبة علىٰ التركيب الفعلي المنفتح علىٰ التركيب العطفي (الفعل، والمفعول به العطف والمعطوف)، و (أخجل) مزيد ثلاثي بحرف الهمزة، و(أضجر) جعله يستحي من نفسه، والأنواء: جمع نوء، وهي النجوم الصغيرة، والسُّحُبُ: جمع سحاب وهو الغيم«[3]». ولفظ (أخجل) انتقل معناه من حقل الاستحياء إلىٰ حقل الإعجاز والإعياء عن طريق مصاحبة الأنواء والسحبا.

الشعر طأطأ رأسه: (طويل)

علىٰ المصطفىٰ **والشعر طأطأ رأسه** ** صلاة بما في عالم الذر أُبرما«[4]»

يصلّي الشاعر علىٰ النّبي المحبوب صلىٰ الله عليه وسلم صلاة معقودة من عالم الذر، والشعر لا يؤفي بقدرها، وشكل المصاحبة تركيب اسمي وقع بين

(1) المعجم الوسيط، مادة ضل، -567 قمر، 792 - شهب 522.

(2) خلاصة العشرينيات ص:36

(3) المعجم الوسيط، مادة: أخجل -242 النوء:-1001 السحاب:444

(4) خلاصة العشرينيات ص:127

المبتدأ والخبر جملة فعلية (الشعر طأطأ رأسه)، و(الشعر) كلام موزون مقفىٰ،[(1)] و(طأطأ) أصله طأ يدل علىٰ هبط شيءٍ، ومن ذلك قولهم طأطأ رأسه من العجز أو الاستحياء[(2)]. انتقل لفظ (الشعر) من حقل فنون التعبير الكلامي الجميل إلىٰ حقل الألفاظ الدالة علىٰ القصور الإنساني النابع من الموهبة عن طريق مصاحبة طأطأ رأسه.

الواقع العبوس: (كامل)

لم نرضَ **واقعنا العَبُوسَ** ولم نُطِق ** عما يُسَرُّ به الحسودُ تَبَصُّرا[(3)]

هذا الواقع المرير لا بد من تغييره ولا نطيق تحمّل تكالب الحاسدين علينا، تقع المصاحبة تركيبا وصفيا (واقعنا العبوس) و(الواقع): الحاصل الحادث و(العبوس): صفة مشبهة باسم الفاعل، وهو من عبس: جمع جلدة ما بين عينيه وقطّبَ جبهته و تجهّم،[(4)] يوصف به اليوم[(5)] كما وصف به الشاعر الواقع، ولفظ (الواقع) انتقل معناه من حقل الألفاظ الدالة علىٰ الزمن والحدث إلىٰ حقل الألفاظ الدالة علىٰ الفساد المصطنع من قبل الإنسان عن طريق مصاحبة لفظ (العبوس) من خلال المجاز العقلي.

امتطَى قلبي الأشواقَ: (طويل)

سرىٰ **وامتطى الأشواق قلبي** مصوّبا ** إلىٰ كعبة العُشَّاقِ يا نِعْمَ مَسْرَاهُ[(6)]

حوّل قلبُ الشاعر أشواقه مطيّة تُوصّله لمحبوبه، وجاءت المصاحبة تركيبا فعليا (فعل مفعول به فاعل) و(امتطىٰ) من مطيّة ما يُركب من البعير والناقة، ركب

(1) انظر: أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، دار المعرفة بيروت 2007، ص:25

(2) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ص:407

(3) خلاصة العشرينيات، ص:200

(4) المعجم الوسيط، ص:609

(5) انظر: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود: ص:631

(6) خلاصة العشرينيات، ص:119

المطيّة، أي: ركب ظهرها «[1]»، والأشواق: جمع شوق وهو في الفكر الصوفي « هيجان القلب عند ذكر المحبوب وهو يسكن باللقاء بخلاف الاشتياق«[2]» ولفظ (امتطىٰ) انتقل معناه من حقل الدواب إلىٰ حقل الألفاظ الدالة علىٰ حياة القلب بمصاحبة (الأشواق) عن طريق الاستعارة المكنية.

4-انحطاط الدلالة:

اعتبر بعض اللغويين انحطاط الدلالة نوعا من أنواع نقل الدلالة لأنه « ابتذال الدلالة وهبوطها إلىٰ الحضيض في سُلّم الاستعمال» «[3]»، وكما تصعد الكلمة إلىٰ القمة من حيث دلالتها كذلك تهبط إلىٰ الحضيض، لأن الانحطاط يقوم « بتغيير معنىٰ معاكس بحيث يتغير معنىٰ اللفظ من قوة وسمو إلىٰ معنىٰ ضعيف مبتذل بعد أن كان معنىٰ راقيا أو يستعمل اللفظ في مجال أضعف من مجاله الأول أو يدل علىٰ معنىً سيّء» «[4]» وفيما يلي نماذج من انحطاط الدلالة في شعر إبراهيم مقري علىٰ النحو التالي:

خوف النجح بلائي: (طويل)

لقد أحرقوا، كوّوا، وسلّوا، ولم يكن ** مناهم، **وخوفُ النُجح كل بلائي**«[5]»

يعبّر الشاعر أن أطباءه عالجوه بأنواع العلاج دون جدوىٰ رغم أنه لا يريد أن يبرأ من مرضه هذا، والنُجح من نجح نجحا ونُجحا: فاز وظفر بما يطلب، والبلاء: المحنة والغم والهمّ[6]، يوجد أن لفظ (النجح) انحط معناه من الفوز والظفر إلىٰ معنىٰ المرض عن طريق مصاحبة لفظ (كل بلائي) أي أن نجاح الأطباء في برئه مرض عنده.

---

(1) أساس البلاغة مرجع سابق، ج:2، ص:219

(2) عبد المنعم حنفي، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة 2003، ص:818

(3) استيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، مرجع سابق، ص:186

(4) أشرف محمد السعدي المصاحبة اللفظية، مرجع سابق، ص:185

(5) خلاصة العشرينيات ص:114

(6) المعجم الوسيط: مادة: نجح -940

عبد الكراسي: (كامل)

فإذا به **عبد الكراسي** يدّعي الـــــ ** يوم المقام ويدّعي الغد آخَـرا[1]

هنا يتحدث الشاعر عن بعض المتصوفة الذين صوّبوا اهتمامهم علىٰ دعاوي المكانة لجلب حطام الدنيا، وشكل المصاحبة إضافي (عبد الكراسي) والعبد مِنْ عبَدَ الله عبادة وعبودية: انقاد له وخضع وتذلل، والعبد ما انقاد لله وتذلّل له، و(الكراسي) جمع كرسي، وهو السرير أو العرش، أو مقعد من خشب[2]، ولفظ (عبد) انحط معناه من الدلالة علىٰ الانقياد لأمر الله والتذلل له إلىٰ الدلالة علىٰ الشهوة وحب حطام الدنيا عن طريق مصاحبة لفظ الكراسي.

سلعة الهندوس: (كامل)

أو كاهنٌ بَيْنَــــا يُرَوِّجُ **سِلْعَةَ الْـ** **(م)* **ـهندوس** توّجناه شيخا أكبرا[3]

يتحدث الشاعر عن أدعياء التصوّف منهم الكاهن الممارس لكهانته باسم الكرامة فيظنّه الناس وليّا من أولياء الله الصالحين. ودارت المصاحبة علىٰ التركيب الإضافي (سلعة الهندوس) والسلعة: كلّ ما يُتَّجر به من البضاعة، والهندوس طائفة دينية من الهند مشهورة بالكهانة والسحر[4]، ولفظ (سلعة) انحط معناه من الدلالة علىٰ البضائع التجارية إلىٰ معنىٰ الشعوذة والسحر والكهانة من خلال مصاحبة لفظ (الهندوس).

صلاة الأدباء/قبلة الشعر:

قبلة الشعر لا ترجي **صلاة الأدبـ** ** **ـا** قط في سوىٰ رمتان[5]

في البيت مصاحبتان علىٰ التركيب الإضافي، وهما قبلة الشعر/صلاة الأدباء

(1) خلاصة العشرينيات ص:200

(2) المعجم الوسيط، ص:781/608

(3) خلاصة العشرينيات ص:200

(4) المعجم الوسيط، ص:8161/469

(5) خلاصة العشرينيات، ص:173

ف(القبلة) الجهة والكعبة يستقبلها المسلمون للصلاة، والصلاة: الدعاء والعبادة المخصوصة"[1]"، والأدباء: جمع أديب، ولفظا (قبلة وصلاة) انحط معناهما من الدلالة على الجهة والكعبة والدعاء والعبادة المخصوصة إلى معنى مُلْهِم وشعور وتعبير فني لمصاحبتهما لفظي الشعر والأدباء.

الوقار المفتري:

أولاء، أو هاو إلى جمع العـوا ** م عليه يصطنع **الوقار المفترى**"[2]"

يدور شكل المصاحبة على التركيب الوصفي (الوقار المفتري) و(الوقار) هو الرزانة والثبات والعظمة[3]، و(المفترى) اسم مفعول صفة للوقار وهو من فعل افترى بمعنى اختلق القول كذبا"[4]". انحط معنى لفظ (الوقار) من الدلالة على الرزانة والثبات والعظمة إلى دلالة عدم ضبط النفس واختلاق السلوك الكذب بين الناس بمصاحبته لفظ المفترى.

سيف العاجزين:

قام الشريفُ وهدّد العقلاءَ من ** أضرار **سيف العاجزين** وأنذرا"[5]"

شكل المصاحبة إضافيّ وهو (سيف العاجزين) والسيف نوع من الأسلحة القاتلة، والعاجزون: جمع مذكر سالم من اسم الفاعل العاجز وهو الضعيف الوَهِنُ"[6]"، انحط معنى (السيف) من الدلالة على السلاح القاتل الذي يشير إلى الشجاعة والبطولة والمبارزة إلى الدلالة على المكيدة والحيل عن طريق مصاحبة العاجزين.

---

(1) المعجم الوسيط، ص: مادة قبلة 747/ صلى: 547

(2) خلاصة العشرينيات، ص:200

(3) أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير، المكتبة العلمية، 2009م، ج2، ص: 668

(4) المعجم الوسيط: مادة افترى: 720

(5) خلاصة العشرينيات، ص:201

(6) المعجم الوسيط، ص: مادة السيف، 781/ مادة العاجز 614

القيل والقال: (طويل)

وأكثرُ في **القيل والقال** عُذّلي ** أَمَنْ حاملٌ منّى الخطابَ إليهم«[1]»

يتحدث الشاعر عن ما يُشيعه عاذلوه من الفرية ويوجّه إليهم رسالته، هنا جاء شكل المصاحبة تركيبا عطفيا بين اسمين أصلهما فعلان حيث تحولا تعبيرا اصطلاحيا، والقيل: أصله قيل مبنيّ للمجهول لفعل قال، و هو من «القول اسم كالسمع من السمع، والعربُ تقول: كثر فيه القيل والقال، ويقال اشتقاقهما من كثرة ما يقولون قال وقيل، ويقال: بل هما اسمان مشتقان من القول ويقال قيل علىٰ بناء فعل كلاهما[2]» نجد لفظ (القيل) انحط دلاليا من معنىٰ قيل القول إلىٰ قول لا أساس له من الصحة أو ما يُذاع من الإشاعات عن طريق مصاحبة لفظ القال والصيغة الصرفية الاسمية.

5-رُقِيّ الدلالة:

تتردد الكلمة بين «الرقي والانحطاط في الاستعمال الاجتماعي أو الفني وغيرهما، قد تصعد الكلمة الواحدة إلىٰ القمة وتهبط إلىٰ الحضيض في وقت واحد»«[3]» لهذا ذكر فريد عوض أنّ رقيّ الدلالة «تغير متسامٍ بتغيير معان كانت عادية أو ضعيفة إلىٰ معان قوية أو شريفة حيث يرقىٰ اللفظ نتيجة اكتسابه معنىٰ رفيع القدر«[4]».كثيرا ما يتموقع رقي الدلالة في إطار المصاحبة اللغوية حيث المجازات والكنايات التي تتحول بمرور الأيام غالبا إلىٰ الحقيقة، ومن ذلك رسول الله، ورب البيت، وليلة القدر، وروح القدس. وفي شعر إبراهيم مقري عدد كبير من التراكيب المصاحبية تنصب في هذا الشكل من رقي دلالة الألفاظ المصاحبة حيث اتخذت أشكالا متعددة منها المجازات والكنايات التي تحولت

(1) خلاصة العشرينيات ص:80

(2) انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، معجم العين، تحقيق: د مهدي المخزومي ود: إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، 2009م، ج:5، ص:213

(3) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، مرجع سابق، ص:186

(4) فريد عوض، علم الدلالة، مرجع سابق، ص:83، وما بعدها.

إلىٰ الحقيقة ومنها ما لا تزال علىٰ صورها، ومن ذلك ما يلي:

ملتقى التوحيد:

يا **ملتقى التوحيد** ألفُ تحيّة ** يا سحرَ ذي لبٍّ وفتنةَ من يَرىٰ«[1]»

يصف الشاعر حظيرة الطريقة التجانية بمواصفات الإيمان يشدّ إليها الناس أفرادا وجماعات، وورد شكل المصاحبة علىٰ التركيب الإضافي (ملتقىٰ التوحيد) ولفظ الملتقىٰ من كلمة لقي يلقىٰ لقاء وتلقاء ولُقيّا ولقيانا أي استقبله وصادفه[2]، فزيدت فيه حرفان: الهمزة والتاء فصار التقىٰ لكونه معتل اللام، فَبُنِي علىٰ اسم المفعول من الخماسي الذي يُبنىٰ من مضارعه مع إبدال حرف المضارعة ميما مضمومة وفُتح ما قبل آخره[3]، فأصبح ملتقىٰ يعني مكان اللقاء واجتماع الناس، و (التوحيد) من وحّد بالتضعيف يوحّد توحيدا وهو الإيمان بالله تعالىٰ وحده لا شريك له[4]، نجد أنه ارتقىٰ معنىٰ لفظ (ملتقىٰ) من الدلالة علىٰ مجرد مكان اللقاء والتجمّع إلىٰ الدلالة علىٰ الإيمان والذكر عن طريق مصاحبة لفظ التوحيد.

مِهرجان الله:

يا **مهرجان الله** أي يا منتدىٰ ** من تطمئنّ قلوبهم أن يُذكرا«[5]»

تمتد دلالة هذا البيت من البيت أعلاه، واصفا الطريقة التجانية، وشكل المصاحبة تركيب إضافي أيضا (مهرجان الله)، ولفظ (مهرجان) كلمة فارسية مركبة من كلمتين: الأولىٰ: مهر، ومن معانيها الشمس، والثانية: جان، ومن معانيها الحياة أو الروح، وهو عيد الفرس«[6]». ثم حُوّلت إلىٰ الاحتفال يقام ابتهاجا بحادث سعيد أو إحياءً لذكرىٰ عزيزةٍ كمهرجان الأزهار والشباب والجلاء وغيرها. ارتقىٰ

---

(1) خلاصة العشرينيات، ص:199

(2) المعجم الوسيط: مادة لقي: 872

(3) انظر: أيمن أمين عبد الغني، الصرف الكافي: مرجع سابق: 202

(4) انظر: المعجم الوسيط: مادة وحد، 1059

(5) خلاصة العشرينيات، ص:199

(6) المعجم الوسيط: مادة مهرجان:928

معنىٰ (مهرجان) من الدلالة علىٰ عيد الفرس أو الاحتفال بأية مناسبة إلىٰ إحياء الإيمان في النفوس والاجتماع علىٰ ذكر الله والأخوة في الإسلام عن طريق مصاحبة لفظ الجلالة (الله).

عتبة الرضا: (طويل)

تُسوِّي ليَ الأحوالَ في **عَتْبَة الرّضا** ** أعودُ لِأَصْلِي والرِّضَاءُ رِدائي[1]

إن كؤوس الحب التي استقاها من حب المحبوب (ﷺ) تُقيم أموره وأحواله علىٰ رضا الله، ولفظ (عتبة) خشبة الباب التي يُوطَأُ عليها، و (الرضا) من رضي يرضىٰ الاختيار والصّفاء[2]، ارتقىٰ معنىٰ لفظ (عتبة) من الدلالة علىٰ خشبة الباب إلىٰ الدلالة علىٰ مقدّمات القبول عند الله عن طريق مصاحبة لفظ الرضا.

مقعد الصدق: (متقارب)

هنالك في **مقعد الصّدق** حيثُ ** حقائقُ تبدو وتجلي جُلِيا[3]

ولفظ (المقعد) من قعد، وهو ما يُجلس عليه وهو اسم مكان، و(الصدق) ضد الكذب والفرية، والإخبار بالواقع[4]. ترقّىٰ معنىٰ (المقعد) من الدلالة علىٰ القعود أو ما يُجلس عليه إلىٰ الدلالة علىٰ القرب ودخول الجنة والرضا من الله عن طريق مصاحبة (الصدق) علىٰ شكل التركيب الإضافي، ذكر كثير من المفسرين أن معنىٰ قوله تعالىٰ (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) سورة القمر 55، مجلس حق لا لغو فيه ولا تأثيم وهو الجنة[5].

(1) خلاصة العشرينيات، ص:26

(2) المعجم الوسيط: مادة: عتبة: 456- الرضا: 375

(3) خلاصة العشرينيات 63

(4) المعجم الوسيط: مادة: صدق 536

(5) انظر: تفسير القرطبي والرازي، ص:82

سهم الغواني: (متقارب)

يُهيّج عَذْلَ العَذُولِ اشْتِيَاقي ** وسهمُ **الغواني** قَدْ اخْطَأ رِمِيًّا[1]

ولفظ (سهم) «عود من الخشب يسوّىٰ في طرفه نصل يُرمَىٰ به عن القوس، والقدح يُقَارَع به أو يُلْعب به في الميسر»[2]، والغواني: جمع غانية المرأة الغنية بحسنها وجمالها عن الزينة، يقول الشاعر: إنّ لوم لائمه يحرّك اشتياقه إلىٰ المحبوب، كما أنَّ عيون النساء الجميلات لم تؤثر فيه فيميلَ إليها. نجد أن لفظ (سهم) ارتقىٰ معناه من العود المركّب عليه نصلٌ يضر بالناس إلىٰ معنىٰ العين الدعجاء التي تَسْبي كلّ منْ نظر إليها عن طريق مصاحبة الغواني.

بز الورى رشدُ: (كامل)

نُور النّبيّ إنْ حلّ في رَحِمِ امْرِئ ** **بزّ الورى رشدا** وبز سِمَاكَا[3]

إذا انتسب الإنسان لنسب النبي الشريف استنهض مرشدا وسعىٰ في ضروب الخير مع الهمة العالية، ولفظ بزّه يَبُزُّهُ بزًّا: غلبه وغضبه، ومنه قولهم في المثل: من عزّ بزّ معناه من غلب سلب، والبزُّ: نوعٌ من الثياب والسلاح، والبزّيُ[4] نظرا إلىٰ تشعب معاني فعل بز نجد أن لفظ (بزّ) في البيت المذكور ترقىٰ معناه من الدلالة علىٰ القفز والوثوب والسلب والأخذ بالقوة والحبس والغلبة إلىٰ الدلالة علىٰ الحضور والأخذ والمغالبة علىٰ نشر الخير والهدىٰ وتعميمها عن طريق مصاحبة (رشدًا) في تركيب فعلي (فعل + مفعول + تمييز).

ليلة الاثنين: (طويل)

عَلَىٰ **ليلة الاثنين** منا تحيَّةٌ ** تُعَطِّرُ مَنْ في اليومِ يَهْنَا وَيَسْعَدُ

(1) خلاصة العشرينيات، ص:63.

(2) المصدر نفسه، ص:65.

(3) المصدر نفسه، ص:37.

(4) لسان العرب، لابن منظور، مادة (ع ز ز).

علىٰ ليلة **الإثنين** منَّا تَحِيَّةٌ ** عليه من الجمع السَّلامُ المُرَدَّدُ[1]

يؤدي الشاعر تحية إجلال واحترام لليلة ميلاد سيدنا رسول الله (ﷺ) وجاء شكل المصاحبة تركيبا إضافيا، و(الليلة) واحدة الليل وهي ظرف من غروب الشمس إلىٰ طلوع الفجر[2]، والاثنين من أسماء أيام الأسبوع، ولفظ (الليلة) ترقّىٰ معناه من الدلالة علىٰ عقيب النهار وضده علىٰ الدلالة علىٰ مولد سيدنا رسول الله عن طريق مصاحبة (الاثنين).

6-ابتكار الدلالة:

وبما أن الشعر يُلبي حاجات الشعور والعاطفة والوجدان فإنه يسعىٰ دائما إلىٰ ابتكار دلالات في أشكال الألفاظ والتراكيب المتداولة، و للمصاحبة اللغوية دور كبير في ذلك يقول أنيس في هذا الصدد إنه «يتطور التعبير للدلالة علىٰ المعاني الجديدة، ومن خلال ابتكار الدلالة وجدنا أنفسنا أمام ذلك الموج الزاخر من الألفاظ القديمة الصورة الجديدة الدلالة»[3] ومن وسائل ابتكار الدلالة «الاشتقاق والقلب المكاني والنحت لتؤدي وظيفة دلالية جديدة من التغير اللفظي ثم النمو الدلالي[4]» ومن آليات التطور الدلالي في الشعر ما يؤدي إلىٰ ظهور دلالات جديدة «آليات تختص بطبيعة الشعر من الصورة الشعرية المتمثلة في المجاز والتورية وتراسل الحواس والتشخيص والتجسيد ومزج المتناقضات والتجريد والتناص والانحراف عن القواعد النحوية وأثر القافية، كما أن لطبيعة اللغة آلياتها منها المصاحبة والاشتقاق والاحتباك والسياق والافتراض[5]» كما أنّ بين النوعين من آليات التطور الدلالي دورا كبيرا للمصاحبة اللغوية. وفي شعر ابراهيم مقري

(1) خلاصة العشرينيات ص:199

(2) المعجم الوسيط: مادة، الليل: 884

(3) إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مرجع سابق، ط 1، ص: 142، وما بعدها

(4) فريد عوض حيدر (الدكتور) فصول في علم الدلالة، مكتبة الآداب القاهرة 2005، ص:192

(5) أشرف محمد السعدي (الدكتور) التطور الدلالي للألفاظ الشعر العربي السياسي المعاصر 190، 199، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2015، ص:218

مجموعة من أشكال المصاحبة اللغوية تحمل دلالات جديدة مبتكرة ومنها ما يلي:

أيام الصبا: (بسيط)

يَكَادُ ينتزعُ الْقَلْبَ الهَيُومَ إذَا ** تَذَاكَرَ الْقَوْمُ **أيامَ الصِّبا** طَرَبَا[1]

ولفظ (الأيام) جمع يوم، وهو زمن مقداره من طلوع الشمس إلى غروبها، واليوم: الوقت الحاضر، وفي الفلك: مقدارُ دوران الأرض حول محورها ومدته أربع وعشرون ساعة، وأيام العرب: وقائعهم وأيام الله: نقمه في الأمم الماضية واليوم نعمة أيضا[2]. و(الصبا): الصغر والحداثة والشوق، ويعني البيت أنه يَنْشَطّ قلبه سعادة بذكر أحداث عالم الذّرّ الجارية على الاعتراف بالله والإيمان به في الدار الدنيا وتشريف نبيه محمد صلى الله عليه وسلم. وأيام الصبا عند الشاعر له دلالة جديدة وهو عالم الذر، ذهب المفسرون إلى أن تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾[3] إشارة إلى هذا العالم عالم الفطرة قبل خروج الخلق إلى عالم الأمر[4].

الساحل المجهول:

وَلْنَقْضِ في السّاحِلِ **المجهولِ** لَيْلَتَنَا ** ملبوسةً بجلابيبِ العَفَافِ ثبي[5]

يُعبّر الشاعر بتعبيره الرمزي عن ليلاه (المحبوب) أن تُقبلَ عليه ليقضيا معا حياة قلبية صافية بعيدة عن المؤثرات الخارجية، وورد شكل المصاحبة تركيبا وصفيا حيث وصف(الساحل) المنطقة من اليابس التي تجاوز بحرا، أو مسطحا

(1) خلاصة العشرينيات: ص:183.
(2) المعجم الوسيط، مادة يوم: 1027.
(3) سورة الأعراف: 172.
(4) انظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في التفسير، دار الفكر، 2009م، ج:2، ص:164.
(5) خلاصة العشرينيات، ص:182.

مائيا كبيرا يتأثر بأمواجه[1]، و صفة (المجهول) على صيغة اسم المفعول، ابتكر الشاعر الدلالة من خلال التركيب المصاحبي حيث أنتج دلالة جديدة وهي حياة قلبية حيث يغيب فيها عن نفسه بإسقاط الأوصاف المذمومة وقيام الأوصاف المحمودة وباقيا مع محبوبه، وهو ما يطلق عليه عند المتصوفة بالفناء وهو «سقوط الأوصاف المذمومة، وقيام الأوصاف المحمودة، وهو فناء العبد عن إرادة نفسه والخلق جميعا مع البقاء في رؤيته تعالى القائم على كل شيء[2]» .

ضفاف الخلد: (متقارب)

فيا حبّذَا ليلةٌ في ضفافِ الْـ *(م)* ـخُلُودِ بِكفّيه، نعم السّحر[3]

ينعم الشاعر بقضاء ليلة وهو بعيد عن الكون وقريب من الله، وورد شكل المصاحبة تركيبا إضافيا (ضفاف الخلود) وضفاف من ضف يدل على أمرين: أحدهما الاجتماع والآخر القلة والضعف، والأول كجانب النهر والثاني مثل لقيته على ضَفَفٍ، أي: عجلةٍ لم أتمكن منه[4]، وهنا بالمعنى الأول، و(الخلود) من معانيها المعجمية السوار، ودار الخلد الجنة[5]، أبدع دلالة جديدة وهي نعيم دائم منقطع النظير، وهو البقاء مع الله ومعنى البقاء» هو ضد الفناء وهو الثبات والدوام وهو رؤية العبد قيام الله على كل شيء[6]» .

التقاء الساكنين: (طويل)

فإنّ **التقاءَ السّاكنينِ** هُو الذِي ** يؤدّي لكسرِ القلبِ فَلْتُفْرَدُوا تُهْدوا[7]

---

(1) تاج اللغة وصحاح العربية م:3، ص:671.

(2) انظر: الإمام أبو القاسم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق: 321- 323.

(3) خلاصة العشرينيات، ص:186.

(4) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس ج:356/3.

(5) المعجم الوسيط، ص:207.

(6) انظر: د/ بشير جلطي، حقيقة التصوف بين الأصيل والتأثير، دراسة علمية نقدية للتصوف الإسلامي ما له وما عليه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1433هـ 2012م، ط: 1، ص:116

(7) خلاصة العشرينيات، ص:49.

اجتماع قلب الشاعر وقلب محبوبه جعله يخرج من قلبه ليعيش في قلب محبوبه وهذا هو عين الصواب والهدىٰ. ودار شكل المصاحبة علىٰ التركيب الإضافي من مجال علم الصرف والنحو هو أن يلتقي الساكنان بين اللفظين أو في الجملة ما يؤدي لكسر أولهما، والدلالة الجديدة للتركيب هي خضوع قلبه لمحبوبه والانسياق له.

تَبَرْهَمْ تَنَلْ:

تَبَرْهَمْ تَنَلْ مَا لَا يُقَاسُ أَخَا الرجا ** وَدِنْ بِالْهوَىٰ دِيَنَا وَنُسْكًا وَمَنْهَجَا[1]

ولفظ (تبرهم) فعل أمر استُصيغ من الاسم الجامد الذاتي (إبراهيم) يعني الشيخ إبراهيم فحوله إلىٰ الفعل الرباعي (برهم) فزِيدَ عليه التاء فصار تبرهم،[2] ودار شكل المصاحبة علىٰ التركيب الفعلي (من فعل الشرط وجوابه) (تبرهم تنل) ومن معاني هذه الصيغة الصرفية الصيرورة، أي: تَخَلّق بأخلاق شَيْخِهِ لتنال فوق المتمنّىٰ من خلال التّشبّثِ بعُرْوة الحبّ، تتمثل الدلالةُ الجديدةُ في الصيغةِ الصرفيّة التي تحملُ دلالَة الصّيْرورة مع مصاحبة لفظ (تنل).

الخاتمة:

دار هذا البحث حول أشكال تغير الدلالة الناتجة عن المصاحبة اللغوية في شعر إبراهيم أحمد مقري، استهل البحث بتعريف بسيط عن الشاعر وديوانه «خلاصة العشرينيات» حيث وقف علىٰ أهم العوامل التي أثرت في بناء شخصيته العلمية والأدبية، كما تعرّض لمفهوم المصاحبة اللغوية وعلاقته بنظرية السياق في الدرس الدلالي، وعندما تعرّض البحث لأشكال تغير الدلالة الناتجة عن المصاحبة اللغوية فقد توافر جميع أشكال هذا التغير في شعر مقري بداية بتوسيع الدلالة وتضييقها ونقلها ورقيّها وانحطاطها وانتهاءً بابتكارِ الدلالة، هذا توصل البحث إلىٰ النتائج التالية:

(1) خلاصة العشرينيات، ص:45

(2) انظر: أحمد الحملاوي، شذىٰ العرف، مرجع سابق: 34

- تتوافر جميع أشكال تغير الدلالة الناتجة عن المصاحبة اللغوية في شعر إبراهيم مقري، إلا أن أشكال تضييق الدلالة ونقلها وابتكارها أكثر توافرا من توسيعها ورقيها وانحطاطها.
- استغل الشاعر كثيرا من الأشكال التركيبية في عرض أشكال تغير الدلالة الناتجة عن المصاحبة اللغوية، ومن أكثرها تجليا التركيب الإضافي والوصفي وقليل من التراكيب الإسنادية.
- استخدم الشاعر الوسائل المتعددة في نسج أشكال تغير الدلالة الناتجة عن المصاحبة اللغوية ومن أهمها الأساليب المجازية المتمثلة في الاستعارة بنوعيها ثم الكناية، وندر المجاز المرسل والعقلي والتشبيه.
- ومما يلاحظ في إنتاج الشاعر الدلالات الجديدة من خلال أشكال تغير الدلالة الناتجة عن المصاحبة اللغوية، فإنه قد استخدمها في التعبير عن الحياة الروحية والقلبية وما يتعلق بما وراء الطبيعة.

===================

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

القرآن الكريم

مقري، إبراهيم أحمد (الدكتور) خلاصة العشرينيات، ديوان شعر، دار الإتحاد للطباعة، 2016م

المراجع:

- أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، دار الفكر، بيروت، ط:6/ 1420هـ،2000م
- أحمد مختار عمر (الدكتور) علم الدلالة، عالم الكتب. القاهرة، ط:7، 2009م
- أحمد مختار عمر (الدكتور)صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط،2، 2009م
- أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، دار المعرفة، بيروت، ط:10،
- أحمد محمد علي المقري الفيومي، المصباح المنير، المكتبة العلمية، 2009م. مج 2
- أشرف محمد السعدي (الدكتور) المصاحبة اللفظية في القرآن الكريم، ودورها في توجيه المعنى والتفسير: دراسة تركيبية دلالية في ضوء معطيات علم اللغة الحديث منهجا ونظرية وتطبيقا، (د،م،ن) أشرف محمد

السعدي.

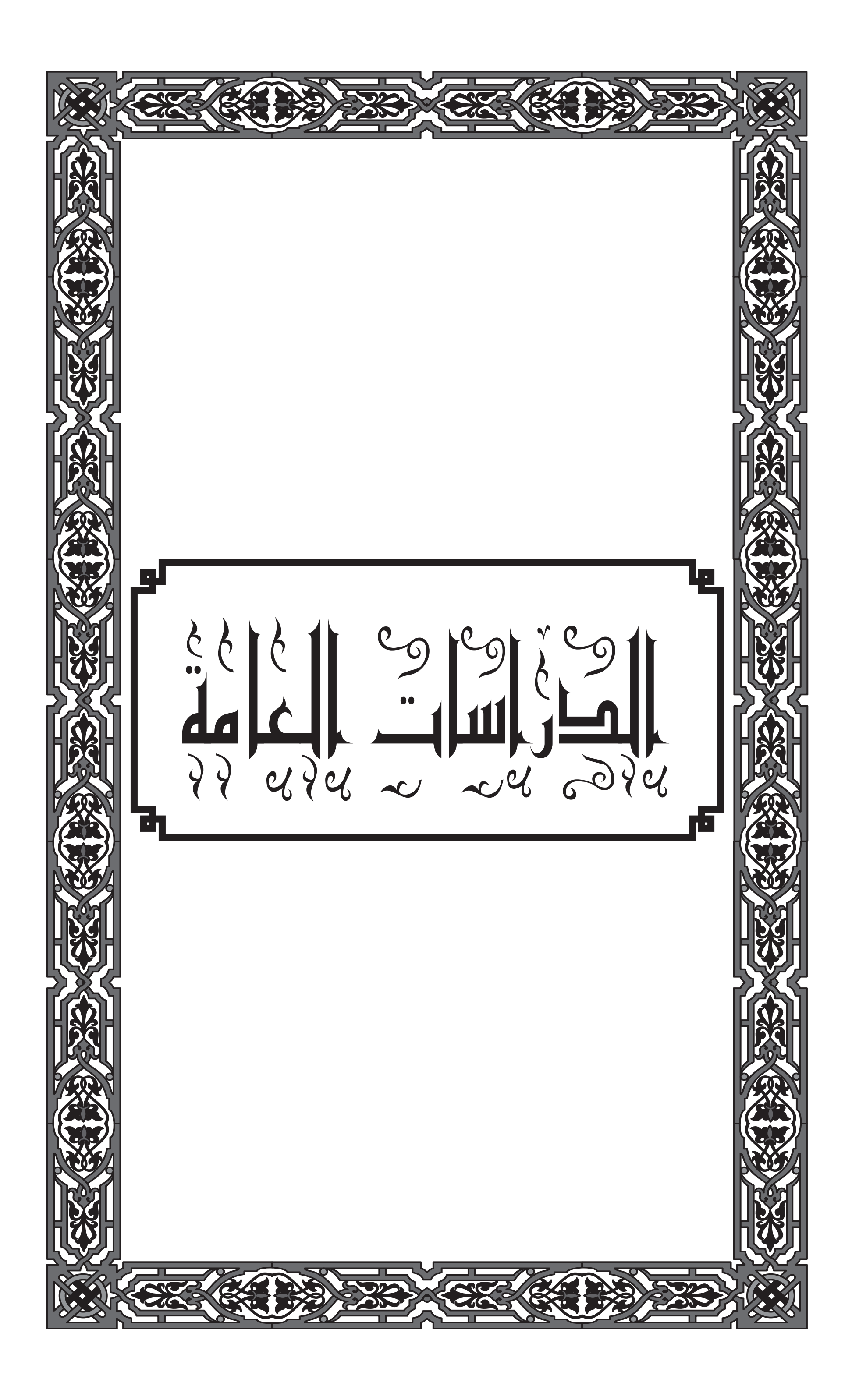
- أشرف محمد السعدي (الدكتور) التطور الدلالي لألفاظ الشعر العربي السياسي المعاصر 190، 199، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2015م
- خليل إبراهيم آدم، مساهمة الأستاذ أحمد مقري سعيد في الشعر العربي النيجيري رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب قسم اللغة العربية، بجامعة أحمد بللو.2004
- أبا، د، علي أبوبكر. (2009) صور بيانية في شعر إبراهيم مقري، دراسة بلاغية تحليلية، بحث تكميلي للحصول على الدكتوراه في اللغة العربية، جامعة بايرو، كنو
- إبراهيم، ناصر مرتضي. (2000) المدائح النبوية عند بعض علماء زاريا، بحث للحصول على الماجستير في اللغة العربية جامعة بايرو، كنو
- إبراهيم أنيس (الدكتور) دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية
- ابن سيدة، أبو الحسن محمد، المخصص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق خليل إبراهيم جفال، ط:1، 1417ه/1996م.
- ابن فارس، أبو حسين أحمد زكرياء، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط:1، 2001م
- ابن منظور، الإفريقي لسان العرب، تحقيق عبد الله علي كبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة،
- محمد حسن عبد العزيز (الدكتور) المصاحبة في التعبير اللغوي، دار الفكر العربي، القاهرة (د، م، ن)
- محمد العبد (الدكتور) إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي، مدخل لغوي (د، م، ن)
- ناصر على عبد النبي (الدكتور) التصاحبات اللغوية، مفهومها وأنواعها وأهميتها مع دراسة تطبيقية في القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط:2، 2010م
- عبد الفتاح عبد العليم البركاوي (الدكتور) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث.
- عبد السلام غجاتي، أشكال التطور الدلالي، مجلة كلية الآداب، جامعة منتوري، الجزائر، عدد 32، 2010م
- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب (دون معلومات النشر) (القاهرة).
- محمد علي الخولى (الدكتور) معجم العلم النظري، مكتبة لبنان، بيروت ط:1، عام 1402هـ/ 1982م، ص:250.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، معجم العين، تحقيق: د مهدي المخزومي ود: إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، 2009م.
- الفيروزابادي، مجد الدين، محمد الشيرازي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، 2009م.
- محمد محمد داود (الدكتور) معجم التعبير الاصطلاحي في العربية المعاصرة، دار الغريب، القاهرة، ط:1، 2004م،
- الزبيدي، محمد عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس تحقيق مجموعة من الباحثين، دار الهداية، ط:1، 2000م
- الأزهري، أبو منصور محمد أحمد، تهذيب اللغة، الدار المصرية للتأليف والترجمة (د،م،ن)
- الزمخشري، أبو القاسم، محمود عمر، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1998م
- مجمع اللغة العربية، القاهرة، المعجم الوسيط: الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، ط:5، مكتبة الشرق

القاهرة، 2012م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط:4، 1987م.
- قدور، د. أحمد محمد – مبادئ اللسانيات، دار الفكر، بيروت ط:2، 1419ه
- فائز الداية (الدكتور) علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، دراسة تاريخية، تأصيلية نقدية، دار الفكر، ط:1، 1985م
- هويدي، شعبان هويدي، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، 1993م.
- عبد السلام غجاتي، أشكال التطور الدلالي، مجلة كلية الآداب، جامعة منتوري، الجزائر، عدد 32، 2010م
- سالم جمال الهنداوي ترجمة الإمام البخاري
- محمود الفاخوري، الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري حياته وصحيحه، سلسلة أعلامنا
- محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، دار إحياء الكتب العربية
- محمد، المبارك (الدكتور) فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، 2005م
- رضوان، منيس عبد الله (الدكتور) الفكر اللغوي عند العرب في ضوء علم اللغة الحديث، دار النشر للجامعات، 2006م
- فندريس، اللغة، تعريب عبد الحميد الدواخلي وآخرين، مكتبة الأنجلو المصرية، 1989م
- عبد المنعم حنفي، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة 2003م
- فريد عوض حيدر (الدكتور) فصول في علم الدلالة، مكتبة الآداب القاهرة 2005م
- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في التفسير، دار الفكر، 2009م، ج:2
- الإمام أبو القاسم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية
- د/ بشير جلطي، حقيقة التصوف بين الأصيل والتأثير، دراسة علمية نقدية للتصوف الإسلامي ما له وما عليه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1433هـ 2012م، ط: 1.

المراجع الأجنبية:

Philip Durant, High Frequency Collocations and Second Language Learning Thesis Submitted to the University of Nottingham for the Degree of Ph.D. 2008

موقع: almuada.4umer.com


الدراسات العامة



الصناعة والتجارة بإفريقية في العهد الموحدي
(554 - 625 هـ / 1159 - 1227 م)

د. أحمد مسعود عبد الله مسعود
جامعة الزنتان – ليبيا

مقدمة:

الحمد لله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم

تُعَّد الصناعة والتجارة منذ عهود قديمة من أبرز الأنشطة الاقتصادية المزاولة بإفريقية (تونس وطرابلس)؛ وذلك لاشتهار إفريقية بخيرات زراعية كثيرة ومتنوعة من الزروع، والثمار، والنباتات، والأشجار فضلاً عن تربية الحيوان الذي يعتبر المورد الأساسي مع المنتجات الزراعية لاقتصاد سكان إفريقية ومعيشتهم، مما جعل الزراعة وتربية الحيوان مع توفر المعادن تؤدي جميعاً إلى قيام العديد من الصناعات المحلية على المنتوجات الزراعية، والحيوانية، والمعدنية مثل: صناعة عصر الزيتون، وطحن الحبوب، واستخراج العسل، وتجفيف التين، والتمور، والمواد الغذائية التي يطول الحديث عنها منها ما يستهلك محلياً، والبعض الآخر يُعَّد للتصدير.

أما التجارة فقد جعلت إفريقية لموقعها الأستراتيجي المهم على الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط تلعبُ دور الوسيط التجاري بين مشرق الوطن العربي، وبين بلاد المغرب والأندلس، وبين أوروبا والعالم الخارجي، عن

طريق المنافذ والموانئ البحرية بالبحر الأبيض المتوسط والواحات المنتشرة في الصحراء، معتمدة علىٰ إقرار الأمن وبسطه في جميع خطوط التجارة الداخلية والخارجية التي كانت تشكل البعد الاقتصادي لبلاد إفريقية ببلاد المغرب بصورة خاصة، ونتيجة للروابط الإفريقية بينها وبين سكان الصحراء، فتبادلت التجارة معها عبر طرق رئيسية تربط إفريقية بالساحل والصحراء.

أما التجارة الداخلية فقد تمثلت في وجود عدد كبير من الأسواق اليومية والأسبوعية، حيث يجتمع فيها الباعة بسلعهم الزراعية والصناعية المختلفة، ويرتاد الناس تلك الأسواق لشراء حاجاتهم، وكانت هذه الأسواق معروفة عند الأهالي بإفريقية من خلال تسمياتها علىٰ أيام الأسبوع مثل: سوق السبت، وسوق الأحد، وسوق الاثنين، وسوق الثلاثاء، وسوق الاربعاء، وسوق الخميس، وسوق الجمعة حيث كانت تعرف جميع هذه الأسواق وأماكنها خلال تلك الأيام المشار إليها، بالإضافة إلىٰ الأسواق اليومية الأسواق الموسمية التي تقام في مواسم الحج وغيرها من المناسبات الأخرىٰ.

وهذا البحث – إن شاء الله تعالىٰ – سوف يتناول بالدراسة:

- أولاً- الصناعات والحرف بأنواعهما المتعددة.
- ثانياً- التجارة بإفريقية في العهد الموحدي، ودور إفريقية بوصفها وسيطًا تجاريًّا بينها وبين بلاد المغرب والأندلس، وبلاد المشرق، ودول أوروبا والعالم الخارجي عن طريق الموانئ والمنافذ البحرية للبحر الأبيض المتوسط، والواحات المنتشرة في صحراء إفريقية عن طريق الطرق التجارية التي تربط بلاد إفريقية مع بلدان الساحل والصحراء.
- وفي هذا البحث سوف يتبع الباحث المنهج التاريخي القائم علىٰ جمع المادة ونقد مصادرها، ومراجعها، وتحليلها للوصول إلىٰ النتائج العلمية المنشودة.

- الخلاصة وما توصلت إليه الدراسة من نتائج.
- المصادر والمراجع.

===================

أولاً- الصناعات والحرف بأنواعهما المتعددة بإفريقية في العهد الموحدي:

إن الموحدين قد أولوا الصناعة والحرف اهتماماً كبيراً منذ قيام دولتهم، وحرصوا حرصاً شديداً علىٰ الإبقاء علىٰ الصناعة والحرف في كل منطقة يدخلونها نظراً لحاجة الدولة إلىٰ الصناعة والحرف، وخاصة في إفريقية التي كانت حديثة العهد بالموحدين، وهناك ثلاثة أنواع من الصناع: الصانع الخاص وهو أجير عند رب العمل ويشتغل تحت إشرافه، والصانع المشترك وهو ليس اجيراً عند رب العمل وإنما يجلس للعمل ويخدم كل ما يقدم له حاجته، والصانع المتجول وهو صانع الأواني الحديدية والخشبية المخروطة، ويتنقل من بلد إلىٰ بلد أخر حسب العرض والطلب، وقد أطلق الموحدون علىٰ أصحاب الصنائع والحرف تسميت عبيد المخزن[1].

ولم تكن الصناعة مقصورة علىٰ الرجال فقط بل كان من بين الصناع عدد كبير من النساء، وجل صناعتهن النسيج والغزل وكانت الزوجة والأبناء يساعدون الأب في صناعته[2].

كان صاحب الصناعة والحاذق فيها إتقاناً وإجادة وتمكناً من صناعته يسمىٰ (العريف أو الأمين)خلال العهد الموحدي، وكانت لهؤلاء الصناع جميعاً ملابسهم المميزة لهم عن غيرهم من طبقات المجتمع الأخرىٰ، وكان لكل صنعة سوق خاص بها[3].

---

(1) النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، موسىٰ، عزالدين أحمد: دار الشروق، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م، ص214-215.

(2) المرجع نفسه، ص215-216.

(3) الإحاطة في أخبار غرناطة، أبن الخطيب، لسان الدين: (ت 776هـ / 1374م) تحقيق: محمد عبد الله عنان، دار المعارف، القاهرة، 1955م، جـ1، ص419. موسىٰ، عزالدين، أحمد، مرجع=

بعد أن تعرفنا على الموحدين ونظرتهم إلى الصناعة والحرف وحاجة الدولة إليهما، وأصحاب الصنائع والحرف وزيهما، بقي لنا أن نعرف أهم الصناعات والحرف في إفريقية خلال العهد الموحدي.

إن أهم الصناعات التي برزت بإفريقية خلال العهد الموحدي في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي هي:

1 - صناعة الزيوت والصابون:

ظهرت صناعة عصر الزيتون لاستخراج الزيت منه بشكل خاص في إفريقية في جميع المناطق المنتجة لأشجار الزيتون والمثال على ذلك صفاقص قبل القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي وخلاله كانت مركزاً لمعاصر الزيتون في البلاد الشرقية، ومنها كان يحمل الزيت إلى بلاد الروم وصقلية وإيطاليا وسواحل أوروبا وغيرها[1]، ونظراً لتحول الزراعة نحو البستنة في إفريقية، ومن ثم ازدياد أعداد أشجار الزيتون، لذلك ظهر مركز جديد لاستخراج الزيت في قابس[2].

ويبدو أن كمية الإنتاج الكبير للزيتون وعصر ثماره لاستخراج الزيت منه خلال العهد الموحدي أدت بالتالي إلى ازدهار صناعة الصابون في

= سابق، ص216.

(1) كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، مجهول المؤلف: (من القرن السادس الهجري / الثاني عشر ميلادي) نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد، دار الشروق الثقافية العامة أفاق عربية، بغداد، دار النشر المغربية، ص116-117.

(2) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية، الإدريسي، الشريف: (ت 558هـ / 1162م) هـ، بيريس، الجزائر، معهد الدروس العليا الإسلامية، 1957م، جـ1، ص106.

إفريقية[1].

2 - صناعة النسيج:

أخفقت الدولة الموحدية في إنعاش إنتاج الحرير في إفريقية، وظهرت صناعة جديدة حلت محل الصناعات الحريرية وهي صناعة النسيج، والصناعات الصوفية والكتانية، والقطنية، ومرد ذلك إلىٰ أن إفريقية بعد الهجرة الهلالية اهتمت بالنشاط الرعوي الذي يتناسب مع طبيعة البدو، فلذلك زاد الإنتاج الحيواني من صوف، وجلود إلىٰ جانب وجود القطن والكتان في المدن الساحلية مثل تونس، والمهدية وغيرها، فازدهر النسيج القطني والكتاني في إفريقية وخاصة نسيج تونس الذي عرف بالأفريقي، والذي كان يضاهي ثياب الحرير[2].

كما اشتهرت سوسة بثيابها الرفيعة المستوىٰ، ذات الجودة العالية، والبياض الرائق وعن طريقها تجلب الثياب الرفيعة كالعمائم وغيرها، وتصنع في قفصة الأردية والطيالس والعمائم[3] من الصوف[4].

ومن إفريقية يجلب جلود الفنك[5] الذي يعتبر أحسن من جلود فنك

---

(1) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، للإدريسي، جـ1، ص70.

(2) موسىٰ، عزالدين أحمد: مرجع سابق، ص217-220.

(3) الأردية والطيالس والعمائم: الرداء لباس يوضع علىٰ الظهر، والطيالس والعمائم تُوضع علىٰ الرأس، وهي تختلف من حيث أحجامها وأوزانها ونوعية المادة المصنوعة منها.

(4) مجهول المؤلف: مصدر سابق، ص119-154.

(5) الفنك: هو ثعلب الصحراء أحد فصائل الثعالب الصغيرة الحجم يعيش في الصحراء الكبرىٰ بشمال أفريقيا وبعض أجزاء الجزيرة العربية، فروته أطيب أنواع الفراء. مختار القاموس مرتب علىٰ طريقة مختار الصحاح والمصباح المنير الزاوي، الطاهر أحمد: الدار العربية للكتاب الجماهيرية، 1980-1981م، ص484.

اليمن وأزكى رائحة، ويجلب المتاع القيرواني مثل الوسيات وثياب المحصور، والمقاطع المهدويات[1] والثياب الصوفية العالية الجودة والرحوان[2] المحكم الصنعة[3].

كان الاهتمام بالنسيج الصوفي كبيراً في إفريقية؛ لأن سكان إفريقية كانوا يلبسون ملابس الصوف في فصل الشتاء، ويلبسون ملابس الكتان والقطن في فصل الصيف، والدليل على اهتمام إفريقية بصناعة النسيج؛ أنّ سكان صفاقص كانوا يستخرجون من البحر ما يشابه البصل، فينشرونه في الشمس، فتتفتح كمائمه عن وبر، فيغزل، ثم يُنسج ثياباً تُباع الواحدة منها بمائتي دينار[4].

كما صنع أهل إفريقية العديد من الصناعات الصوفية والقطنية الأخرى مثل الجرود والبسط التي تعتمد على إنتاج الحيوان والقطن والكتان.

3 - الصناعات الجلدية :

إن انتشار ظاهرة الرعي شبه الصحراوي في إفريقية جعل الجلود أبرز منتجات إفريقية، وقد تحولت قابس من مركز نسيج إلى مركز دباغة للجلود[5]، وفي إفريقية اختصت بنزرت بصناعة الفراء الثمين من جلد طير الخواص[6]، وبرز أهل بجاية في صناعة الأحذية[7]، التي كانت تظهر منها

(1) المهدويات: مفردها مهاد وهو الفراش. المرجع نفسه، ص585.
(2) الرحوان: وهي الرحي لطحن الحبوب. المرجع نفسه، ص242.
(3) كتاب الجغرافيا، الزهري، أبوعبدالله محمد بن أبي بكر: المتوفي في أوساط القرن السادس الهجري، اعتنى بتحقيقه: محمد حاج صادق، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، المركز الإسلامي للطباعة، ص108.
(4) صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القلقشندي، أبو العباس أحمد بن على: مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مطابع كوستا تسوماس، جـ5، ص104.
(5) الإدريسي: مصدر سابق، جـ1، ص106.
(6) موسى، عز الدين أحمد، مرجع سابق، ص230.
(7) المرجع نفسه، ص230-231.

أنواع متعددة، فقد نهىٰ ابن تومرت في بجاية الرجال عن لبس ما أسماه (الأقراق[1] الزرارية)، وأغلب الظن أنها كانت مما يلبسه المغنون[2].

وكان من أبرز المناطق المعروفة بدباغة جلود الأبقار، والنمور الآتية من أوجله بإفريقية ببلاد المغرب، بالإضافة إلىٰ اشتهار قابس بدباغة الجلود[3].

4 - **الصباغة:**

في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي كان أهل بلاد المغرب يصبغون النسيج والجلود، وعرفوا الألوان الأولية والمركبة مع ألوان أخرىٰ[4]، ومن مواد الصباغة النيلة والقرمز والزعفران، والطرطار، والكبريت، وتتفاوت أسعار الأصباغ بتفاوت ألوانها لصعوبة تركيبها، أو لعدم وجود مادتها واستيرادها، وعادةً ما يصبغ الحرير في موضع إنتاجه، وعلىٰ الأنهار، ومما يدل علىٰ حذق صناع الصباغة أن الخياطين يأخذون الأقمشة البالية فيصبغونها ويكمدونها فتصبح كالجديدة[5].

5 - **فن الخياطة:**

ظهرت إلىٰ جانب الحرف والصناعات السابقة في بلاد المغرب بما فيها إفريقية فن الخياطة فكان الناس يتفننون في تفصيل ملابسهم، بطرق

---

(1) الأقراق: مفردها قرق وتعني الصنادل والأخفاف.

(2) أخبار المهدي وابتداء دولة الموحدين، البيدق: تحقيق: ليفي بروفنسال، باريس، 1928م، ص52-65.

(3) الأوضاع الأقتصادية والأجتماعية والعمرانية والثقافية في المغرب الأدنىٰ خلال العهد الحفصي (603-932هـ/1207-1526م)، أبو سدرية، خديجة عبد الله: جامعة السابع من أبريل، ط1،2010م، ص57.

(4) القلقشندي: مصدر سابق،ج5،ص142.

(5) موسىٰ، عز الدين أحمد: مرجع سابق، ص231.

وأساليب متعددة، وساعد على ظهور هذه الحرفة كثرة الأقمشة وتنوعها، وقد أسهم الوافدون من بلاد الأندلس التي امتازت بهذه الحرفة، وكان لها دور طراز على عكس بلدان بلاد المغرب في الرقي بها[1].

6 - **صناعة الورق:**

اعتمدت صناعة الورق على القطن والكتان في بداية الأمر، وبعد الغزوة الهلالية لجأت المنطقة لصناعة الرق (الرّق: جلود هيئت للكتابة عليها) نظراً لقلة القطن والكتان، ومع القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي توفرت المواد الخام باتساع رقعة زراعة القطن وظهرت مراكز جديدة لصناعة الورق في بلاد المغرب بما فيها إفريقية[2].

وعلى العموم أن صناعة الورق ازدهرت خلال العهد الموحدي في بلاد المغرب، ولكن كان الجزء الغربي أكثر ازدهاراً من الجزء الشرقي.

7 - **صناعة الأخشاب** :

تعتبر صناعة الأخشاب من الصناعات المهمة لدولة الموحدين؛ لاهتمامهم بصناعة السفن، وإقامة الأساطيل الحربية[3]، وركز الموحدون على إنشاء السفن في البلاد الشرقية، وجعلوا قاعدة لأسطولهم في بجاية، والمهدية، وتونس، وتنوعت السفن في القرن السادس الهجري /

(1) أبو سدرية، خديجة: مرجع سابق، ص57.

(2) موسى، عز الدين أحمد: مرجع سابق، ص 223 - 224 - 225 - 226.

(3) المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، ابن صاحب الصلاة، أبو مروان: (كان حياً في 594هـ/1197م) السفر الثاني، تحقيق عبد الهادي التازي، دار الأندلس بيروت 1964م، ص334-443-461-462.

الثاني عشر الميلادي بإفريقية[1].

حيث ازدهرت صناعة الخشب بتونس من قصب طبرقة وخشبها وخير ما يمثل ويصور تطور الصناعة الخشبية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، صناعة التحف بقصد اللعب في الأعياد، أو لغرض الزينة في القصور واستخدم الخشب في المنابر وغيرها من الأغراض الأخرىٰ في إفريقية وبدرجة خاصة في المهدية وتونس[2] ونتيجة لاهتمام الموحدين بتأمين سواحلهم واهتمامهم بالجانب الحربي والتجاري، فلذلك سعىٰ الموحدون لتجديد دور صناعة السفن في تونس بالذات[3].

8 - صناعة الخمور:

منع الموحدون الخمر في دور الثورة، وفي دور الدولة أحلوا الرب المصنوع من العنب[4]، وكانت من المراكز المشهورة في إفريقية خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي في البلاد الشرقية من بلاد المغرب[5].

9 - صناعة تقطير الرياحين والورود:

عرفت هذه الصناعة في إفريقية في كل من قفصة وجلولاً اللتين اشتهرتا بإنتاج الأزهار والرياحين حتىٰ إن رياحين قفصة وُصْفت بالجوري الذي يصدر إلىٰ مصر[6].

---

(1) موسىٰ، عز الدين أحمد: مرجع سابق، ص233.
(2) المرجع نفسه، ص234-235.
(3) أبو سدرية: مرجع سابق، ص58.
(4) الإدريسي : مصدر سابق، جـ1، ص 62-63.
(5) مجهول المؤلف: مصدر سابق، ص128.
(6) المصدر نفسه، ص119-154

10 - الصناعات المعدنية :

كانت المواد المعدنية، وغير المعدنية متوفرة في إفريقية قبل الهجرة الهلالية مثل : حجارة أرحاء مجانة، وفضتها، ونحاس جبال كتامة، وخزف تونس، ومرجان مرسىٰ الخرز، وملح طرابلس الغرب الذي يحمل إلىٰ القيروان، إلا أن إنتاج هذه المواد قد توقفت، ولم يرد ذكر شيء منها خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، إلا أحجار مجانة ومرجان مرسىٰ الخرز[1]، وكانت بجاية مدينة الصناعات المعدنية في النصف الأول من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، واختصت قفصة في العهد الموحدي، بصناعة الأواني الخزفية[2].

وخلاصة القول أنه توجد ثلاثة مجالات جعلت إنتاج الموحدين من الصناعات المعدنية يتعاظم، وصنعتها تتقن ومراكزها تنتشر في بلاد المغرب، هي المعمار والأسلحة والسكة[3].

إن توزيع المعادن، والمواد غير المعدنية في إفريقية خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، قد ترك أثره في الصناعات المعدنية وغير المعدنية ومراكزها في إفريقية، ومن الصناعات الأخرىٰ في إفريقية، والتي قامت علىٰ مواد معدنية وغير معدنية هي :

1 - الصناعات الفخارية وما يشابهها :

انتشرت هذه الصناعات في تونس التي اشتهرت بالرخام والمرمر، وقفصة التي اشتهرت بخزفها الأبيض المعروف بالريحية شديد البياض في نهاية من الرقة ليس لها نظير في جميع البلاد الأفريقية[4].

(1) مجهول المؤلف : مصدر سابق، ص161، موسىٰ، عزالدين أحمد : مرجع سابق،ص245.
(2) مجهول المؤلف : مصدر سابق، ص154.
(3) موسىٰ، عزالدين أحمد : مرجع سابق،ص251.
(4) مجهول المؤلف : مصدر سابق، ص120-154.

2 - الصناعات الزجاجية :

اشتهرت قفصة في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي بصناعة الزجاج الرفيع المستوىٰ؛ لاستعماله في النوافذ والثريات وغيرها من أمور البناء والتشييد، وصنعت منها بعض الأواني المذهبة(1).

3 - الهندسة المعمارية :

تتجلىٰ الهندسة المعمارية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي في توسيع المدن واستحداثها، وتشييد الأسوار وبناء القلاع والمساجد والقصور وإقامة الجسور، وإنشاء المدارس والمستشفيات، ويتجلىٰ تطور صناعة المعمار في أربعة أشياء هي: ضخامة البناء، وسرعة الإنجاز، وحسن التخطيط والمهارة الفنية، وعرف الموحدون كذلك تزيين القصور والجوامع(2).

أما أهم المعادن الموجودة بإفريقية خلال العهد الموحدي فهي الحديد، والفضة والكبريت والزئبق والرصاص(3).

من كل ما تقدم دراسته يتبين أن الصناعات في إفريقية خلال العهد الموحدي في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي قد تركزت في تل أطلس في البلاد الشرقية، مع ظهور دور قفصة الصناعي بفضل سياسة الموحدين في تأليف قلوب أهل قفصة، كما يتضح أن مجمل الصناعات بإفريقية كانت قائمة علىٰ منتجات الرعي والبستنة خلال العهد الموحدي .

---

(1) مجهول المؤلف، ص154.

(2) عزالدين، أحمد موسىٰ: مرجع سابق،ص254-257.

(3) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، المراكشي، عبد الواحد: (ت 647هـ / 1249م) تحقيق: محمد سعيد العريان، يشرف علىٰ أصدراها: محمد توفيق عويضة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص447.

ثانياً: التجارة بإفريقية في العهد الموحدي :

اهتمت الدولة الموحدية منذ قيامها بالتجارة، وانقسم النشاط التجاري بإفريقية الموحدية إلىٰ قسمين :

أ- التجارة الداخلية :

كان موقف الموحدين من التجارة الداخلية مشجعاً بينما أعاقت مواقفهم من الدول المعاصرة لهم التجارة الخارجية، وهناك ستة عوامل شجعت علىٰ العمل التجاري الداخلي في عهد الموحدين هي :

1. نجاح الموحدين في نشر الأمن في جميع أرجاء دولتهم خلال القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي[1]، ويستثنىٰ من ذلك أوضاع المناطق الداخلية من البلاد الشرقية بعد ثورة الميورقيين فيها[2].
2. قطع عبدالمؤمن جميع المغارم التي فرضها المرابطون، علىٰ التجارة وسار خلفاء عبدالمؤمن علىٰ هذا النهج، وحرص الموحدون علىٰ تسبيل الجسور[3].
3. تعويض التجار عمّا يفقدونه في كارثة عامة[4]، وإقراض طلبة الحضر علىٰ سبيل السلف أموالاً يتاجرون بها ثم يردونها[5].
4. بناء الأسواق إذا احترقت وإقامة غيرها إذا اتسعت المدينة، أو بنيت مدينة جديدة، وحرص الدولة علىٰ تشييد الفنادق لإقامة التجار المسافرين[6].
5. تمهيد الموحدين للطرق في جميع انحاء دولتهم وبناء الجسور وتشييد

---

(1) ابن صاحب الصلاة: مصدر سابق، ص389-390.

(2) المراكشي، عبدالواحد: مصدر سابق، ص227.

(3) ابن صاحب الصلاة: مصدر سابق، ص234-235.

(4) موسىٰ، عزالدين أحمد: مرجع سابق،ص272.

(5) المرجع نفسه،ص272.

(6) المرجع نفسه،ص272.

المنازل وتوفير المياه[1].

6. خروج رواتب الجيش وأرباب الخطط بصورة منظمة مما أسهم في إنعاش حركة الأسواق[2].

إن التجارة الداخلية في إفريقية خلال العهد الموحدي تتمثل في الأسواق المقامة في العديد من المدن الكبرىٰ، ويختص كل جانب من جوانب السوق ببيع سلعة معينة، ووجد هذا النوع من الأسواق منذ العهود الأولىٰ عند الأغالبة والفاطميين، حيث قسمت أسواق مدينة تونس مثلاً حسب سلعها إلىٰ سوق العطارين، وسوق الفاكهة، وسوق الكبابجية[3]، وسوق القماش، وسوق التبانين، والحلفاويين، والجيارين إلىٰ غيرها من الأسواق الأخرىٰ[4].

إن التجارة الداخلية في إفريقية خلال العهد الموحدي تتجسد في الأسواق التي كانت تقام في كبريات مدن إفريقية بصورة دائمة وأخرىٰ موسمية في مواسم معينة من السنة، أو الأسبوع في يوم من الأسبوع كسوق الجمعة أو السبت أو غيرهما، وكانت تقام أسواق في الأعياد كعيد الأضحىٰ، وطيلة شهر رمضان، ويوم عاشوراء، وتوجد أسواق شهرية، ومنها التي تقام في جزيرة باشو، والتي تحضر لأيام معروفة كل شهر من السنة[5].

وخير مثال علىٰ الأسواق أسواق سوسة التي ذكرها المؤرخون والجغرافيون بأنها كانت عامرة ومقصدًا للمسافرين والتجار من مختلف الأماكن، وعلىٰ

---

(1) ابن صاحب الصلاة: مصدر سابق، ص441-446.

(2) المصدر نفسه، ص347-353.

(3) سوق الكبابجية: هي سوق مختصة ببيع غطاء الرأس المعروف بالعربية القبعة، وفي اللهجة العامة بالكبوس، أو الشاشية.

(4) كتاب المسالك والممالك، البكري: أبو عبد الله: (ت487هـ/1094م) حققه وقدم له وفهرسه أدريات فان ليوفن وأندري فيري، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للتحقيق والدراسات، بيت، تونس، 1992م، جـ1،ص107-111-152-153.

(5) كتاب صورة الأرض، ابن حوقل، أبوالقاسم بن حوقل النصيبي: (ت358هـ / 968م) منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان، 1992م، ص75.

العموم لا تكاد تخلو مدينة من مدن إفريقية من الأسواق والفنادق التي أنشئت لإقامة التجار، ويدل هذا علىٰ اهتمام أهالي بلاد المغرب في المنطقة بالتجارة بنوعيها الداخلية والخارجية، ومن المدن التي اشتهرت بأسواقها النشطة داخلياً في إفريقية هي مدينة طرابلس الغرب التي يصف أسواقها الرحالة والجغرافيون والذي من بينهم ابن حوقل حيث يصفها بأنها مدينة بيضاء علىٰ ساحل البحر الأبيض المتوسط خصبة حصينة كبيرة ذات ربض صالحة الأسواق، وكان لها في ربضها أسواق كبيرة «وبها من الفواكه الطيبة اللذيذة الجيدة القليلة الشبه بالمغرب وغيره كالخوخ الفرسك والكمثرىٰ اللذين لا شبه لهما بمكان، وبها الجهاز الكثير من الصوف المرتفع وطيقان الأكسية الفاخرة الزرق، والكحل النفوسية والسود والبيض الثمينة»(1).

ويذكر صاحب الاستبصار بأن طرابلس الغرب بها أسواق حافلة، ومن الأسواق الداخلية أيضاً أسواق قابس، وصفاقص والمهدية وقفصة، بحيث إن أسواق تجارة قابس عامرة بمختلف البضاعات(2).

أما طريقة التعامل في التجارة بيعاً وشراءً فقد عرفت ثلاثة طرق تتم بها وهي:

أ- طريقة البيع بالمقايضة، وهي استبدال بضاعة مقابل بضاعة .

ب- طريقة البيع نقداً وهي: دفع ثمن البضاعة نقداً مقابل البضاعة .

ج- طريقة البيع سلفاً وهي: نقداً بنقد، أو نقداً بسلعة(3).

ب – التجارة الخارجية :

إن التجارة الخارجية خلال العهد الموحدي في إفريقية تجسدت في العلاقات التجارية التي تربط إفريقية بالدول المجاورة لإفريقية مع دول المشرق العربي،

---

(1) ابن حوقل: مصدر سابق،ص71-72.

(2) مجهول المؤلف: مصدر سابق، ص 110-112-117-150.

(3) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحي :(ت914هـ/1508م)، فاس، مطبعة الشافعة، ج6،ص75.

ودول بلاد المغرب والأندلس، ودول بلاد جنوب الصحراء .

1 - العلاقات التجارية بين إفريقية وبلاد المشرق الإسلامي:

كانت العلاقات بين حكام الدولة الموحدية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وحكام بلاد المشرق الإسلامي الفاطميين والأيوبيين متوترة بصفة عامة، لذلك كان من الطبيعي أن تتوتر العلاقات التجارية بين الطرفين لمعاناة التجار من الضيق والتشديد عليهم في التجارة للمشارقة المتجهين للغرب، والمغاربة المتجهين للشرق، فأدىٰ هذا بالتالي إلىٰ عدم تنشيط التجار علىٰ ممارسة التجارة وإضعافها بين إفريقية، وبلاد المشرق الإسلامي(1).

وإذا دققنا النظر في الأسباب التي أدت إلىٰ إضعاف التجارة بين إفريقية، وبلاد المشرق الإسلامي، فسوف نجدها تتمثل في سيطرة القبائل العربية علىٰ المنطقة الممتدة من طرابلس الغرب إلىٰ مصر، وحركة بني غانية وحلفائهم في داخل إفريقية مما جعل إفريقية عرضة لهجمات العرب القاطنين وقطاع الطرق، فلذلك كان حرياً بالموحدين اللجوء إلىٰ طريق الساحل، وخاصة أنهم كانوا يمتلكون أسطولاً بحرياً ضخماً قوياً يستطيعون به حماية تجارتهم مع المشرق و أوربا، وكانت من المدن المشهورة بالتجارة هي مدينة برقة البوابة الأولىٰ قبل مدينة طرابلس الغرب تقابل القادم من الشرق سواء كان طالب علم، أو حاجاً، أو تاجراً، أو رحالة، أو غيره، وكانت برقة كثيرة التجار والغرباء ويرتادها التجار المغاربة والمشارقة، فكانت تُصدر الأغنام

(1) نظم الجمان لترتيب ما سلف من اخبار الزمان، المراكشي، أبو محمد حسن بن علي بن محمد بن عبدالملك الكتامي أبن القطان: (منتصف القرن السابع الهجري، درسه وقدم له وحققه: محمود علىٰ مكي دار الغرب الإسلامي، مصر، (1410هـ/1990م)،ص148.

والخيول الأصيلة إلىٰ مدن مصر، واشتهرت بالقطران الذي كان لا يوجد له مثيل والجلود المجلوية للدباغة من مصر والتمور الواصلة إليها من أوجلة، وكان لها أسواق يباع فيها الصوف والفلفل، والعسل، والشمع، والزيت، وكافة السلع الصادرة إليها من المشرق، والواردة إليها من المغرب[1].

ويمتار أهل مصر من زيت صفاقص، والمهدية كانت إحدىٰ المحطات المهمة للسفن الحجازية القادمة من المشرق والمغرب والأندلس، وبلاد الروم، وكانت تجلب إليها البضائع الوفيرة، واشتهرت بصناعة الثياب التي كانت تصدرها إلىٰ مختلف البلدان منها المشرق العربي، وزيت زويلة تونس كان يعم سائر بلاد إفريقية ويصدر إلىٰ جميع بلاد المشرق[2].

2 - العلاقات التجارية بين إفريقية والأندلس:

إن الأندلس كانت تابعة للسلطة السياسية الموحدية في المغرب الأقصىٰ، وكانت جزءاً لا يتجزأ من بلاد المغرب لذلك لعب المغرب الأقصىٰ أيام الموحدين دور الوسيط التجاري بين الأندلس وإفريقية، كما أن إفريقية أيضاً لعبت دور الوسيط التجاري بين تجارة الأندلس مع جنوب الصحراء، وكان لتجار بلاد الأندلس مراسٍ ترسو سفنهم بها في إفريقية، والمثال علىٰ ذلك ما ذكره ابن حوقل والإدريسي حول ميناء طبرقة الذي كان خير دليل علىٰ ذلك.

فابن حوقل يقول: «إن طبرقة وافرة الخيرات، والأرباح، وترد إليها المراكب المليئة بالتجار الأندلسيين رغم صغرها، وهي المحطة الأولىٰ

(1) ابن حوقل: مصدر سابق، ص69.

(2) نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، الإدريسي، الشريف أبوعبدالله محمد: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2001م، جـ1، ص281-283.

للأندلسيين، وتجار بعض بلاد الفرنجة، وهي عدوة أهل الأندلس، ومقرهم الرئيسي»[1].

ويقول الإدريسي: إن طبرقة بها «مرسىٰ للمراكب ومراكب الأندلس تضفىٰ إليها وتأخذها في قطعها روسية»[2].

3 - العلاقات التجارية بين إفريقية ودول أوربا المتوسطية:

علىٰ الرغم من العلاقات العدائية بين المسلمين في الشمال الأفريقي، والمسيحيين في دول أوربا المتوسطية فإن ذلك لم يمنع من وجود علاقات تجارية ربطت بين الطرفين أكدها عقد، وإبرام الاتفاقيات والمعاهدات التي خولت للأجانب صلاحيات وأعطتهم امتيازات واسعة لم يتمتعوا بها من قبل، وأن أبرز الدول الأوربية التي كانت لها علاقات تجارية واسعة مع الموحدين في إفريقية هي دولة صقلية في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي.

كانت العلاقات بين إفريقية وصقلية يشوبها العداء الذي استمر سنين طويلة نتيجة للاحتلال النورماني للمدن الساحلية في إفريقية، فانقطعت العلاقات بين الموحدين وملك صقلية، لدرجة أن السفن الصقلية ممنوعة من المرور عبر سواحل إفريقية، فصاحب الاستبصار يشير بحديثه إلىٰ مدينة المهدية بأنها كانت مرسىٰ لجميع مراكب دول العالم، وكان حول هذا المرسىٰ سلسلة حديدية يعملون علىٰ تركها مرتخية لمرور السفن المرغوب في مرورها، ثم يمدونها بقوة حتىٰ لا تمر مراكب الروم من صقلية وغيرها[3].

(1) ابن حوقل: مصدر سابق،ص76.

(2) نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، الإدريسي، مصدر سابق، جـ1، ص289.

(3) مجهول المؤلف: مصدر سابق، ص117-118.

وقد استؤنفت العلاقات التجارية بين إفريقية وصقلية سنة (576هـ / 1180م) عندما استولى الأسطول الصقلي على سفينة مغربية تحمل ابنة الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف، فتم أخذ الأميرة إلى العاصمة باليرمو حيث قصر الملك غيوم الأول، فعاملها معاملة الأميرات، وعمل على إعادتها إلى والدها الذي أرسل شكره وامتنانه للملك الصقلي، فكانت هذه الحادثة نقطة العودة والبداية لتغيير مسار العلاقات من عدائية إلى علاقات جوار طيبة، فلذلك دخل الطرفان في العديد من المفاوضات أسفرت عن إبرام اتفاقية سلام وتجارة بين الموحدين وصقلية لمدة عشر سنوات، وكان توقيع هذه الاتفاقية في مدينة باليرمو عاصمة صقلية سنة(577هـ/1181م) أعطت للصقليين ورعاياهم الأحقية في إنشاء مراكز تجارية لهم في مدينة زويلة والمهدية(1).

وبذلك بدأت صادرات إفريقية تتجه إلى صقلية، ومنها زيت الزيتون، وخاصة من مدينة صفاقص التي اعتمدت عليها صقلية وإيطاليا اعتماداً كبيراً(2).

وعلى العموم كان لمدن إفريقية ومنها طرابلس الغرب التي كانت ترسو بمينائها السفن ليلاً ونهاراً وترد عليها التجارة على مدار الساعة صباحاً ومساءً من بلاد الروم، وبلدان المغرب، وكانت مدينة سرت ترد إليها المراكب محملة بالمتاع، وتصدر الشب والصوف والماعز، بالإضافة إلى إجدابيا القريبة من البحر والتي كانت تشتهر بتصدير الأكسية المختلفة والصوف(3).

---

(1) التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم التازي، عبد الهادي: (1407هـ / 1987م) عهد الموحدين المجلد السادس، ص238.

(2) مجهول المؤلف: مصدر سابق، ص117.

(3) ابن حوقل: مصدر سابق،ص70-72.

بعد أن تم استعراض ودراسة التجارة الداخلية والخارجية بإفريقية الموحدية خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي وعلاقاتها التجارية مع مشرق ومغرب الوطن العربي الإسلامي والدول الأوربية شمال البحر المتوسط وجنوب الصحراء مع السودان بقىٰ أن نتعرف -إن شاء الله- علىٰ كيفية إتمام العملية التجارية بين الأوربيين المشار إليهم، وما يتألف منه الجهاز التجاري في إفريقية.

كانت العملية التجارية بين إفريقية وأوربا تتم عن طريق مؤسسة تابعة للدولة تسمىٰ (الديوانة) وفي المدن الكبرىٰ مثلاً كانت إدارات الجمارك تعتبر من أهم وظائف الدولة، ويأتي علىٰ قمة هذه المؤسسة الوالي أو المراقب الذي يتم اختياره من خيرة أعيان وشيوخ البلد، وكانت له صلاحيات في التفاوض مع الأطراف الأوربية ويحضر توقيع المعاهدات المبرمة بين الطرفين المسيحي والمسلم ويرىٰ قضايا المسيحيين وله السلطة القضائية في القضايا التي للمغاربة فيها حق الدفاع ضد الأجانب وتمنح هذه المؤسسة الأجانب مجموعة من الضمانات ويحرص المراقب علىٰ منح التجار المسحيين جميع التسهيلات والحريات لعقد جميع الصفقات التجارية.

ويوجد إلىٰ جانب الديوانة المترجمون وهم وسيلة للربط بين التجار المسيحيين والتجار المسلمين لإتقانهم للغة العربية واللغات الأخرىٰ ويتم تعيينهم من قبل والي الديوانة ولا يجوز لأي تاجر مسيحي أو مسلم أن يستأجر مترجمًا خاصًا لخدمة تاجر بذاته وتظم أيضاً مجموعة من العرب المراقبين والموظفين المسيحيين، وكان هناك المجدفون والحمالة، فالمجدفون ينقلون بضائع السفن فور وصولها إلىٰ الميناء ويعملون علىٰ تفريغ السفن أما الحمالة فينقلون البضائع من الضفة أو الديوانة أو الفنادق المخصصة للتجار المسيحيين وللمجدفين والحمالين أجرة ثابتة مخصصة لهم من الديوانة ويفرض عليهم رقابة مشددة لمسؤوليتهم علىٰ البضائع، وكانت عملية البيع تتم بالمزاد العلني بوساطة السماسرة لكل دولة وبحضور مراقبين وشهود، ويوجد بيع بوساطة المترجمين، وكانت بعض العمليات التجارية تتم خارج الديوانة، حيث يسمح للأجانب ببيع

بضائعهم خارج الديوانة مع أن الديوانة تكون غير مسؤولة عن البيع؛ لأنها تتم بعيدة عنها وخارجها[1].

إن التجارة البرية والبحرية والداخلية والخارجية قد انعكست على حركة السلع في إفريقية خلال العهد الموحدي وحركتها بين إفريقية والمناطق التي تتصل بها تجارياً فما هي يا ترى حركة السلع بين إفريقية والمناطق المتاجرة معها؟ وما هي صادرات إفريقية ووارداتها؟

أ- صادرات إفريقية:

تصدر إفريقية الزيوت، والجلود، والشب، والملح، والحرير، والصوف وغيرها من المواد الأخرى الزائدة عن الاستهلاك المحلي[2]، وتصدر إلى الأندلس والمغرب منسوجات الكتان والصوف الغالية الأثمان وجلود الفنك والخيول والمرجان[3]، والفستق، ويصدر الفستق القفصي إلى مصر والزيت الصفاقصي إلى بلاد الروم وصقلية وإيطاليا وسواحل أوربا ومصر ويصدر السكر السوسي إلى أوربا والثياب النفزاوية إلى مصر والأقمشة الكتانية التونسية إلى مختلف الأقطار، والجلود إلى جنوة وبيشة ولمباردي وفرنسا وجلود الثعالب إلى الديلم والأصواف إلى جنوة وبيشة والمرجان الطبرقي إلى الهند والصين[4].

ب- واردات إفريقية:

إن واردات إفريقية من أوربا هي المعادن الثمينة والنقود في شكل سبائك

---

(1) أبو سدرية، خديجة، مرجع سابق، ص65-66.

(2) التازي: مرجع سابق، ج6، ص249-251.

(3) عز الدين، أحمد موسى: مرجع سابق، ص324.

(4) المرجع نفسه، ص323-324-325-326-327.

وصفائح، تساعد علىٰ نمو السكة في تونس وطرابلس الغرب، والقمح من صقلية معفي من الرسوم الجمركية، والخمور التي أصبح لها متاجر عديدة في تونس تسمىٰ فندق الخمور، وكانت عملية بيعها تتم تحت مراقبة الدولة رغم تحريمها من قبل الموحدين[1]، والملح من يابسة والخشب، والعاج والأبنوس والذهب والشب من السودان والرقيق الأبيض ولا سيما من بجاية وغيرها[2].

من خلال ما سبق دراسته لصادرات وواردات إفريقية خلال العهد الحفصي يمكن أن نصل إلىٰ عدة نتائج وهي:

1 - إفريقية تستورد الطعام بكميات كبيرة وتصدر بعض سلع الترف والثياب الغالية الثمن .

2 - بعض السلع المستوردة من الخارج المتمثلة في المواد الخام مثل القطن والنحاس ربما يرجع إلىٰ زيادة عدد السكان أو يستخدم في تجارة أخرىٰ أكثر ربحاً مثل التجارة مع السودان.

3 - سيطرة المدن الإيطالية علىٰ الواردات والتعاون الواسع مع أوربا رغم الصراع بين المسلمين والمسيحيين في شرق البحر المتوسط وغربه فلم يقف هذا الصراع دون التعامل التجاري في السلع الممنوعة في ظروف الحرب مثل آلات القتال والمواد التي تصنع منها مثل النحاس والحديد[3].

4 - إن الذهب لا يستورد إلا من السودان وهذا ما جعل أزمة الدينار

(1) التازي: مرجع سابق،ج6،ص257-259.

(2) عز الدين، أحمد موسىٰ: مرجع سابق،ص327-328-329.

(3) المرجع نفسه، ص 327-328-329-330-331.

الموحدي التي حاول المنصور معالجتها.

إن النشاط التجاري انقسم إلى داخلي وخارجي كذلك اختلف انواع العاملين في التجارة، فوجد التاجر المتجول من مكان إلى مكان آخر يبحث عن سبل العيش والرزق منتهزاً فرصة الحروب والانتكاسات التي ترتفع فيها الأسعار والأرباح، وهو عرضة للمصاعب أثناء الطريق وفي البلد التي توجد فيها الاضطرابات، وهناك كذلك التاجر المقيم في مكان واحد له حانوت داخل الأسواق الموجودة بكثرة داخل مدن إفريقية وهذا التاجر وضعه أكثر استقراراً وأمناً من سابقه، وهناك التاجر الشريك لتاجر آخر في البيع والشراء ورأس المال وفي أغلب الأحيان يكون هناك الوكيل الذي يتخذه التاجر المقتدر صاحب التجارة الواسعة نظراً لانشغاله، فيتخذ وكيلاً له للإشراف ومتابعة تجارته وهو ما يشبه مدير الأعمال عندنا اليوم[1].

إن الوسطاء بالتجارة ما بين براحين ينادون في السوق، والسماسرة، والدلالين، وهم حلقة الوسط بين التاجر البائع والزبون المشتري ووجد من بين التجار في إفريقية اليهود العاملون في التجارة[2].

وبعد دراسة التجارة الداخلية والخارجية بإفريقية الموحدية سوف نتطرق إلى أهم الطرق التجارية التي تربط إفريقية بالساحل والصحراء:

1 - الطريق بين طرابلس الغرب وقابس بحرًا وبرًّا، وهم أكثر ما يسلكون طريق البحر، نظراً لاعتراض العرب لهذا الطريق، أو لبادية قابس، وهذا الطريق اشتهر في بداية القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي خلال العهد الموحدي.

2 - طريق الساحل من تونس إلى طرابلس الغرب ظهر هذا الطريق خلال

(1) التازي: مرجع سابق، ج6،ص257-259.

(2) عز الدين، أحمد: مرجع سابق، ص278-284-285.

النصف الثاني من القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، وأدىٰ استعمال هذا الطريق إلىٰ ازدهار مدن الساحل الإفريقي تجارياً كتونس وطرابلس الغرب وغيرها من المدن الأخرىٰ[1].

3 - نتيجة للغزو الهلالي، والاحتلال النورماني، ومجيء الموحدين مؤخراً أصبحت الطرق الساحلية الرابطة بين صقلية والمدن الإيطالية من جهة، وبلاد إفريقية والأندلس من جهة أخرىٰ هي أهم الطرق، وكان لذلك أثره في ازدهار وظهور مراكز تجارية جديدة في إفريقية تمثل ملتقىٰ للطرق البحرية مثل سوسة، وتونس، وتربط الداخل بالخارج، والعكس[2].

4 - طريق طرابلس الغرب الأسكندرية الرابط بين التجارتين الشرقية والغربية، وهذا الطريق تجاهله التجار فيما بعد نتيجة لظهور المدن الإيطالية علىٰ الساحة التجارية، وبروز دورهم وسطاء للتجارة.

5 - ظهرت طرق كثيرة تتجه إلىٰ واركلان[3] نتيجة لتحول التجارة الصحراوية نحو الشرق، ونجد أن المدن الساحلية ارتبطت بالمدن الصحراوية، وذلك من خلال الطرق التجارية فالاتصال كان يتم بمدن الساحل إلىٰ مدن الجريد كقابس، وقفصة، وتوزر ومنها إلىٰ واركلان، ومنها إلىٰ السودان[4].

---

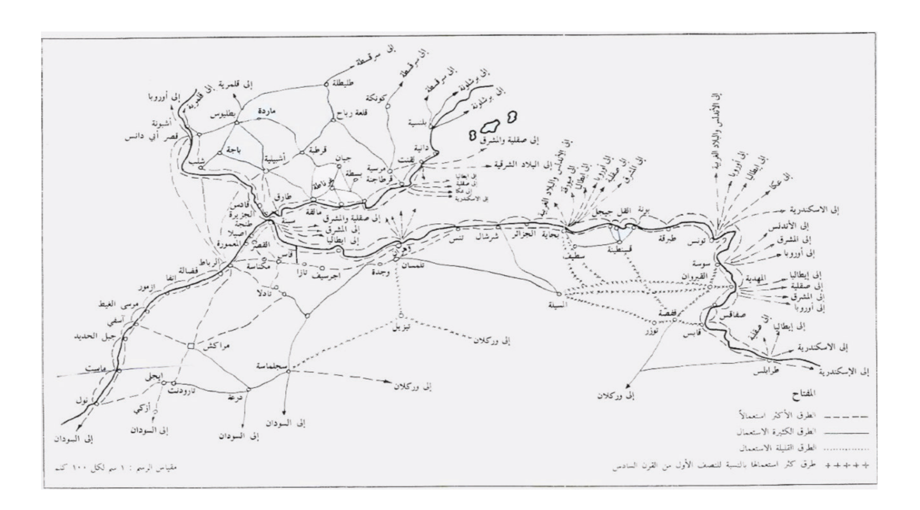
(1) الونشريسي، مصدر سابق، ج5، ص209-210.

(2) موسىٰ، عزالدين أحمد: مرجع سابق،ص310.

(3) واركلان: في طرف الصحراء كما يلي إفريقية، وتعتبر بوابة مهمة للدخول إلىٰ السودان، وهي أسم لقبيلة سكنت المنطقة، الروض المعطار في خبر الأقطار معجم جغرافي مع فهارس شاملة، الحميري، محمد بن عبد المنعم: (ت في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي)، حققه: إحسان عباس، مكتبة لبنان، ص600.

(4) أبو سدرية، خديجة: مرجع سابق،ص68.

خريطة الطرق التجارية في العهد الموحدي(1).



يتبين مما سبق أنّ التجارة في إفريقية خلال العهد الموحدي سارت في اتجاهات مماثلة لوضعي الزراعة والصناعة إلا أن أزمة التجارة الخارجية في بعض الأحيان تؤثر على أوضاع التجارة الداخلية، وكان تجار إفريقية يتأثرون بسيطرة العناصر الأجنبية وخاصة تجار المدن الإيطالية وكان للتطورات التي حدثت في الزراعة والصناعة والتجارة أثرها في الحياة الإجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية، والفنية.

الخلاصة :

استخلاصاً لما تم عرضه في هذا البحث عن الصناعة والتجارة بإفريقية في العهد الموحدي (554-625هـ/1159-1227م) يمكن الحصول على النتائج الآتية:

1 - أنّ النشاط التجاري اتسع بإفريقية خلال العهد الموحدي في الداخل

---

(1) نقلًا عن النشاط الاقتصادي في الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، موسى، عزالدين أحمد: دار الشروق ط1، 1403/1983م، ص310.

والخارج حيث شملت دول جنوب الصحراء وصقلية وإيطاليا وأن بعض العلاقات التجارية كانت خاضعة للعلاقات السياسية ولها ارتباط وطيد بالعلاقات التجارية، والعلاقات السياسية، والعلاقات الدبلوماسية وهذا خاص بالعلاقات التجارية بين إفريقية والمشرق العربي الإسلامي وباقي أقاليم المغرب العربي الإسلامي أما العلاقات مع أوربا رغم الصراع الأوربي المسيحي الإسلامي بين الطرفين، فكانت بمنأىٰ عن ذلك وكانت مستمرة وناجحة نوعاً ما.

2 - توفر المواد الخام الزراعية وإنتاجها الكبير مثل الزيتون وعصر ثماره لاستخراج الزيت ادت إلىٰ ازدهار صناعة الصابون في إفريقية.

3 - مجمل الصناعات بإفريقية كانت قائمة علىٰ منتجات حيوانية وزراعية.

4 - إفريقية تصدر بعض سلع الترف والثياب النفيسة الغالية الثمن.

5 - التجارة الإفريقية سارت في إتجاهات مماثلة لوضع الزراعة والصناعة ويتأثر تجار إفريقية بسيطرة العناصر الأجنبية وخاصة تجار المدن الإيطالية.

6 - طرق إفريقية الرابطة بين الساحل والصحراء مكنتها من الحصول علىٰ الواردات وتصريف منتجاتها خارج إفريقية .

7 - أن الصناعات في إفريقية خلال العهد الموحدي تركزت في تل أطلس في البلاد الشرقية وظهور دور قفصة الصناعي بفضل سياسة الموحدين في تأليف قلوب أهل قفصة، وأن مجمل الصناعات كانت قائمة علىٰ منتجات الرعي والبستنة.

8 - شجع نشر الأمن، وقطع المغارم، وتعويض التجار، وإقراض طلبة الحظر، وبناء الأسواق، وتمهيد الطرق، وبناء الجسور، وتشييد

المنازل، وتوفير المياه، وخروج رواتب الجيش، وأرباب الخطط بصورة منتظمة على العمل التجاري الداخلي في العهد الموحدي.

9 - سيطرت المدن الإيطالية بصورة منتظمة على الواردات، وأن الذهب لا يستورد إلا من السودان.

10 - التطورات التي طرأت على الزراعة والصناعة والتجارة بنوعيها تركت أثراً في الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والفني في إفريقية خلال العهد الموحدي.

===================

المصادر والمراجع:

أولاً- المصادر:

1 - الإحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب، لسان الدين: (ت776هـ / 1374م) تحقيق: محمد عبد الله عنان، دار المعارف، القاهرة، 1955م، جـ1.

2 - أخبار المهدي وابتداء دولة الموحدين، البيدق: تحقيق: ليفي بروفنسال، باريس، 1928م.

3 - كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، مجهول المؤلف: (من القرن السادس الهجري / الثاني عشر ميلادي) نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد، دار الشروق الثقافية العامة أفاق عربية، بغداد، دار النشر المغربية.

4 - الروض المعطار في خبر الأقطار، الحميري، محمد بن عبد المنعم:(ت في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)، حققه إحسان عباس، مكتبة لبنان.

5 - صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القلقشندي، لأبي العباس أحمد بن على: (ت821هـ/1418م) وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مطابع كوستا تسوماس، جـ5.

6 - كتاب صورة الأرض، لابن حوقل، أبي القاسم بن حوقل النصيبي: (ت358هـ / 968م) منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان، 1992م.

7 - كتاب المسالك والممالك، للبكري: أبي عبد الله: (ت487هـ / 1094م) حققه وقدم له وفهرسه أدريات فان ليوفن وأندري فيري، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، تونس، 1992م، جـ1.

8 - المعجب في تلخيص أخبارالمغرب، للمراكشي، عبدالواحد: (ت647هـ / 1249م) تحقيق: محمد سعيد العريان، يشرف على إصدارها: محمد توفيق عويضة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

9 - المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، الونشريسي، أبوالعباس

أحمد بن يحي: (ت914هـ / 1508م)، فاس، مطبعة الشافعة، ج6.

10 - المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، ابن صاحب الصلاة، أبي مروان: (كان حياً في 594هـ/1197م) السفر الثاني، تحقيق عبد الهادي التازي، دار الأندلس بيروت 1964م.

11 - نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، الإدريسي، الشريف: (ت558هـ / 1162م) هـ، بيريس، الجزائر، معهد الدروس العليا الإسلامية، 1957م، ص مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2001م، جـ1.

12 - نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، المراكشي، أبو محمد حسن بن علي بن محمد بن عبد المالك الكتامي ابن القطان: (منتصف القرن السابع الهجري) دراسة وقدم له وحققه: محمود على مكي، دار الغرب الإسلامي، مصر، 1410هـ/1990م.

المراجع العربية:

1 - الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والعمرانية والثقافية في المغرب الأدنى خلال العهد الحفصي، 603-932/1207-1526، أبوسدرية، عبدالله خديجة: جامعة السابع من أبريل، ط1،2010م.

2 - التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، التازي، عبدالهادي: 1407هـ/1987م، عهد الموحدين المجلد السادس.

3 - مختار القاموس، الزاوي، الطاهر أحمد: الدار العربية للكتاب، الجماهيرية، 1980-1981م.

4 - النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري، موسى، عزالدين أحمد: دار الشروق بيروت، ط1،1403هـ/1983م.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

- تمرّ الأبحاث والمقالات الواردة إلى المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها يتم الآتي:
- تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصص في مجال الموضوع المعروض، على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور الآتية:
  1. موافقة على النشر دون ملاحظات.
  2. موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.
  3. رفض البحث مع ملاحظات تفسيرية.
- يعاد البحث إلى صاحبه في الصورة الثانية والثالثة لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه رأي ذلك المقوّم موضحًا مواطن الزلل في نقده، وفي حالة اختلاف الباحث والمقوِّم وإصرار كلّ منهما على رأيه، يحال البحث إلى حكم من درجة علمية أعلى تُخوّل له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد للنشر.
- يحجب اسم الكاتب عن المقوّم والعكس؛ ليكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل – مع ذلك – أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلا من سُبل إثراء البحث ودليلا على أهميته.
- المجلة غير ملزَمة بردّ البحث إلى صاحبه سواء أنشر أم لم ينشر، وتحتفظ هيئة تحريرها بحقها في نشره وفق خطتها، وفي التوقيت الذي تراه مناسبا، ولها حق إعادة نشره منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث بلغته الأصلية أو مترجما لأي لغة أخرى دون استئذان صاحب البحث.

معايير النشر بالمجلة ومتطلباته

- تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية، أو تلك التي تتناول العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين.
- تنشد المجلة الأصالة والعمق، والالتزام بالمنهج الوسطي، واتباع قواعد منهج البحث العلمي في الدراسات والمقالات المقدمة لها، وتذكّر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف «السبعة التي لا يُؤَلَفُ إلا في أحدها وهي:
  - إما شيء لم يسبق إليه فيخترعه.
  - أو شيء ناقص يتمه.
  - أو شيء مستغلق يشرحه.
  - أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه.
  - أو شيء متفرق يجمعه.
  - أو شيء مختلط يرتبه.
  - أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه».
- تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع، وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة، على أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الهامش، وأن ترقّم هوامش كل صفحة على حدة.
- تقدم البحوث والمقالات إلى المجلة مصححة ومخزنة في قرص ممغنط على نظام وورد، مرفقة بنسخة ورقية، على أن يكون عدد صفحات البحث أو المقال من 15 إلى 30 صفحة، وللجنة أن تلخص أو تختصر النصوص التي تتجاوز الحد المطلوب.
- يمكن تقديم الإنتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصا له بالعربية، وتكبر المجلة الجهود المبذولة في الإنتاج العلمي وتقوّمه على أساسها.
- كما تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة

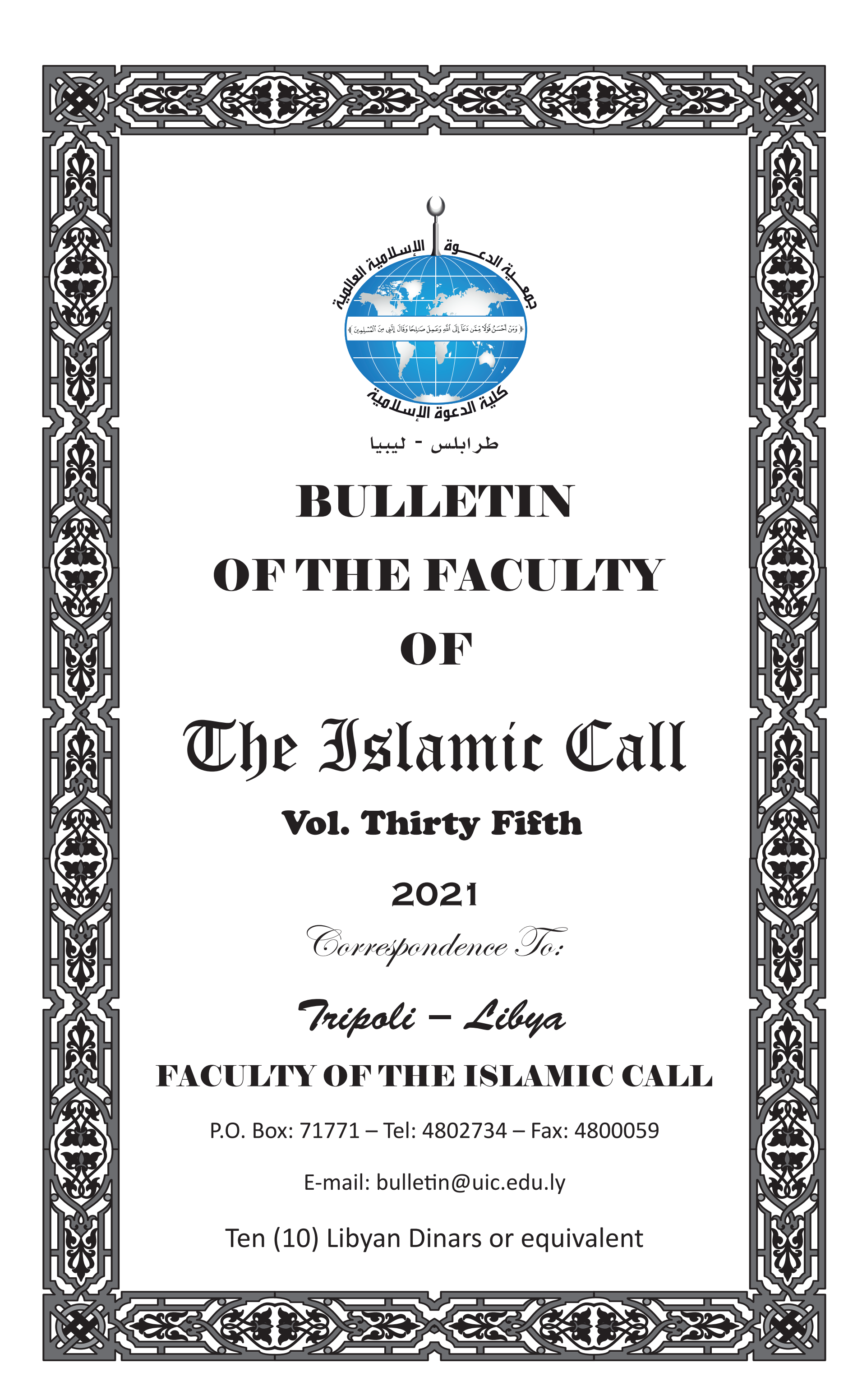
دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي.

- لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر.
- تدفع للكاتب مكافأة مالية عن إنتاجه، بعد إجازته من لجنة التقويم، والتصحيح، واعتماده للنشر من قبل هيئة التحرير.
- تحتفظ المجلة بحقها في نشر النصوص وفق خطة هيئة التحرير، وفي التوقيت الذي تراه مناسباً، ولها حق إعادة نشر النصوص منفصلة ضمن مجموعة من البحوث بلغتها الأصلية أو مترجمة لأي لغة أخرى دون استئذان صاحب النص.
- تدعو المجلة الكتاب والباحثين داخل ليبيا وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز، وفق الضوابط المنهجية الآتية:

1. أن تكون البحوث جديدة في موضوعها، منضبطة بالمنهج العلمي السليم.
2. أن يكون العنوان محدد المدلول، منطبقاً على مضمونه تمام الانطباق.
3. أن يقسم البحث تقسيماً علمياً منطقياً مترابطاً إلى مقدمة، ومباحث أو مطالب، أو فروع حسب المادة العلمية مع العلم بأن التقسيم إلى فصول لا يناسب البحوث التي تنشر في المجلات العلمية.
4. أن تشتمل المقدمة على أهم عناصرها، وهي أهمية الموضوع، ودوافع الكتابة فيه وإشكالياته، والدراسات السابقة حوله، ومنهجه، وتقسيمه على أن تبدأ المقدمة بالحمدلة والصلاة على النبي ﷺ.
5. تكتب الآيات بالرسم القرآني على رواية حفص عن عاصم الكوفي، محصورة بالقوسين المزهرين هكذا ﴿ ﴾ ولا تستعمل علامة الحذف، تنزيها للقرآن على ما تحمله هذه العلامة من دلالة لا تليق ببيانه.
6. تخرج الأحاديث النبوية تخريجاً صحيحاً، وذلك باتباع طريقة أهل الحديث بأن يسبق اسم المصدر كلمة رواه، أو أخرجه، أو خرّجه فلان، في صحيحه أو سننه، كتاب كذا، باب كذا ، رقم كذا، الجزء والصفحة،

وراوي الحديث إذا لم يذكر في المتن، والحكم عليه إذا كان في غير الصحيحين، وحصر الحديث بعلامتي تنصيص هكذا: « » ولا تستعمل علامة الحذف.

7. عند الرجوع إلى المعاجم بجميع أنواعها لا بد من ذكر المادة المعجمية، وإذا رجع الباحث إلى أكثر من معجم فتوثق المادة عند آخر معجم، ولا تكرر مع كل معجم.
8. تكون معلومات النشر كاملة في ثبت المصادر والمراجع، ولا تكتب عند ورود الكتاب لأول مرة.
9. الكلام المنقول بالنص لا يتجاوز صفحة، ويحصر بعلامتي تنصيص هكذا: « » والإحالة عليه بذكر الكتاب ومؤلفه باختصار، دون كلمة يُنظر، وإذا تصرف الباحث في الكلام فيجب أن يسبق اسم المصدر كلمة ينظر.
10. اتباع الأمانة العلمية، وذلك بعزو النقول والاقتباسات إلى أصحابها مع مراعاة كتابة أسماء الكتب والمؤلفين كتابة صحيحة، دون التصرف في أسمائها.
11. إذا كان البحث تحقيقاً فلابد من اتباع منهج المحققين بدقة.
12. يرفق بأول البحث ملخص باللغتين العربية والإنجليزية لا يتجاوز 250 كلمة.
13. يكتب المتن بخط (Traditional Arabic) حجم 14 للمتن، والهوامش بحجم 12 على أن ترقَّم آلياً.
14. لهيئة التحرير الحق في استبعاد أي بحث لم ينضبط بالمنهج العلمي السليم، أو لم يتقيد صاحبه بتعديل الملاحظات .



BULLETIN
OF THE FACULTY
OF
The Islamic Call

Vol. Thirty Fifth

2021

Correspondence To:

Tripoli – Libya

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 – Tel: 4802734 – Fax: 4800059

E-mail: bulletin@uic.edu.ly

Ten (10) Libyan Dinars or equivalent